الإسلام والتيارات الفكرية

أضواء على التصوف

دراسة موضوعية

تحليل ونقد من وجهة النظر الإسلامية والفكرية

تأليف

الدكتور طلعت غنام
جامعة الأزهر ـ أصول الدين

الناشر
عالم الكتب
٣٨ شارع عبد الخالق ثروت ـ القاهرة

إهـــداء

إلى صناع الواجب والحياة .

إلى رواد العمل والجد والاجتهاد .

إلى كل من يعمل ويكد ويجتهد ليضع لبنة فى بناء هذه الحياة .

إلى المجدين والمثابرين الخليقين بأن يكونوا خلفاء الله فى هـــذه الأرض وعابديه ومحقق غاية الله .

إلى عباد الله الصالحين العاملين .

إلى أولياء الله المقربين « الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » .

إلى هؤلاء جميعاً أهدى ثواب هذا الكتاب .

وإلى كل من قرأه فأفاد واستفاد وبلغ ، لهم أجزل الخـــير والثواب والعطاء من الله سبحانه وتعالى .

د / طلعت غنـام

> الا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولاهم يحزنون • الذين آمنوا وكانوا يتقون • لهم البشرى فى الحيـاة الدنيا وفى الآخرة .

المقدمة

يحدث دائما فى حياة الأمم عندما تتعرض للهزات أو النكسات ، أن تبحث عن ملجأ تلجأ إليه ، أو قشة تتمسك بها وهى معتقدة دائما أن فى هذه الملجأ أو تلك القشة نجاتها وحياتها فتزداد بها تمسكا وإصرارا ، بل وتبالغ فى هذا الإصرار وهذا التمسك لدرجة تخرج بها عن إطارها الصحيح ، فيقيض الله لها من عباده أحيانا من يعيـــدها إلى صوابها ، وأحياناً من يزيد فى استدراجها وامتحانها حتى يبلغ بها ، أشد البلاء ، ولا يستطيع أحد أن ينكر على ملتجىء أن يلتجىء إلى ملتجىء ولا يستطيع مفكر أن ينكر على غارق أن يتمسك بقشة تطفو على سطح الماء ، لأن فى طلب النجاة حق لكل باحث عن النجاة ، ولكن الذى يستنكر إنما هو المبالغة فى التمسك بهذه القشة أوذلك البريق للضعيف من الأمل ، وكطبيعة الإنسان ـ بعد أن تمر هذه المحنة أو تلك يعاوده الغرور والطغيان والتعالى مرة أخرى ، وصدق الله جل من قائل .

« وإذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون »[1] .

وحتى المبالغة والاسراف فى الالتجاء إلى الروحانيات والمعنويات فى كوب من المبالغة فى العبادة والزهد ليس مما يرشدنا إليه الدين الصحيح ، ذلك إن الإسلام دين الوسطية ، والأمة الإسلامية أمة الوسط فلا يمين ولا شمال ، ولا شرقية ولا غربية لأنها تهتدى بهدى نور الله سبحانه وتعالى

---

(١) سورة يونس الآية ١٠ .

وتلك آيات القرآن الكريم خير شاهد على ذلك ، قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام ، وقال « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » .

وقال « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة زيتونه ، لاشرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله بنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » ذلك أن الإسلام قد جاء بعد اليهودية والمسيحية ، وكانت اليهودية مادية صرفة والنصرانية روحانية صرفة ، لكن الإسلام عندما جاء بهديه حث على العبادة والتقوى والتمسك بالقيم والروحانيات والتبتل والقيام والتهجد والعفو والطاعة المطلقة لله ورسوله ، وجعل الهدف الأسمى أن يتمسك المسلم بالدار الآخرة كأنه يموت غدا ، ولكنه شفع ذلك بأن المسلم لا يترك الدنيا بكاملها بل لا بد من أخذ نصيبه المقدر له منها وأن يعمل لها كأنه يعيش فيها أبدا ، وفى ذلك يقول القرآن الكريم « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد فى الأرض إن الله لا يحب المفسدين »[1] .

فالإسلام قد أخذ بالوسطيه حتى فى الدنيا والآخرة . أما الخط الروحانى الرهبانى الصرف الذى ظهر فى هذه الأيام فهو خطر مسيحى صرف لا يقره الإسلام ولا يدعو إليه أبدا ولعلنا نذكر الرجل الذى كان يتعبد فى الجبل أربعين سنة فلما مر عليه الخليفة العادل عمر وسأله عمن ينفق عليه فقال الرجل العابد المعتزل للحياة : أخى ينفق على ، فما كان من خليفة رسول الله إلا أن يقول له : إذن أخوك أعبد منك ؟ لأن العمل والسعي وراء لقمة العيش والكد

---

(١) سورة القصص .

والتعب فى الحياة له المقام والاعتبار الأول فى الإسلام فالنصوص كلها تؤكد ذلك ، قال تعالى « وان ليس للانسان إلا ما سعى » بل لو أحصينا سور القرآن الكريم كله نكاد لا نجد تقريبا سورة واحدة لم يذكر فيها العمل ومكانته والبحث عليه ، فنى كل سورة تقريبا الدعوة إلى العمل بل جملها قريناً للإيمان ، قال تعالى « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا » .

« وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنين » . . « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . . الخ الآيات » .

فإذن ما يلجأ إليه مدعى الفن هذه الأيام بالحض على الرهبانية والتمسك بها وعرض بعض الأفلام عن إحدى الساقطات المنحرفات ليعرض توبتها فى صورة إسراف فى اعتزال الحياة وضد طبيعة الحياة والزواج الذى جعله الله وسيلة لتحقيق خلافة الانسان له على الأرض عند ماقال للملائكة « إنى جاعل فى الأرض خليفة » ولكن بعض مدعى الفن فى هذا العصر يجعل الساقطة المنحرفة تتوب بانحراف أشد وإلحاد وخروج على الإسلام لتدخل فى المسيحية ورهبانيتها ، فيصورها فى فيلم باسمها غانية معربدة ساقطة ، ثم راهبة ، ومرة بأنها « شهيدة العشق الإلهى » ، كيف تكون شهيدة العشق لإله يرفض هذا المبدأ ويدعو الإنسان التزواج وإتساع الحياة وإنتشارها على الأرض ، حتى يحقق الإنسان طلب العلى الكبير فى أن يكون خليفة فى الأرض ، وإلا فكيف يحفظ النوع الإنسانى ويبقى على هذه الأرض » ؟ .

أو ليس رسولنا الكريم يقول فى صيغة الأمر الصريح « تناكحوا تناسلوا فإنى مباه بكم الأمم يوم القيامة .

فهل رأينا فى حياة رسولنا العظيم وهو الأسوة الحسنة المطلوب اتباعها

هل رأينا فيها أنه يصوم أبد الدهر أو يصلى أبد الدهر أو يعتزل النساء ؟

أم أنه يقول عن نفسه أنه بشر ، يصوم ويفطر ويتزوج ويقارب زوجاته وله أوقات معينة للصلاة والعبادة والصيام ولم تكن كل أوقاته صوما وصلاة ، وعبادة صرفة — بل كان صلوات الله وسلامه عليه وسطا فى كل شيء فى مطعمه وملبسه ومشربه وزينته مصداقا لما أوحى به ربه إليه ، وكذلك جعلناكم أمة وسطا ،

ولقد عزمت بعون الله تعالى أن يكون اتجاهى فى بحث هذا الموضوع اتجاها علميا موضوعيا خالصا ، بعيداً عن التحيز لفكرة معينة ، أو معاداة لفكرة معينة ، بل سأعرض الفكرة وأحللها ثم أحتكم بها إلى كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة اللذين سأجعلهما المقياس الأول والمرجع النهائى عند كل اختلاف أو تحكيم ، ولقد تعهدت أمام الله أن أسلك هذا المنهج العلمى الإسلامى بموضوعية كاملة حتى نصل إلى الحقيقية الواضحة فى هذا الموضوع الشائك الذى ضل فيه من ضل ونجا واهتدى من أراد له الله النجاة وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون » .

د / طلعت غنام

تمهيـــد

عند قراءة هذا البحث لأول وهلة ، ربما يظن بعض الظانين -وبعض الظن إثم - أنى أتحامل أو أعادى رأيا معينا أو طائفة معينة ، أو هذا الولى أو ذاك الشيخ أو صاحب تلك القبة ذات المقام الرفيع .

والحقيقة أنى براء من ذلك ، فأنا لا أعادى هذا أو ذاك ، ولا أتحامل على أحد ، ولكننى كما قلت سوف أسلك المسلك العلمى الموضوعى الذى تعهدت به فى المقدمة ، مستشهدا دائما بكتاب الله وسنة رسول الله بل قد تكون الحقيقة عكس ذلك تماما فأنا أحب كل مسلم حق ، وكل مسلم مؤمن متق لله فى كل أعماله وأحواله ، ذلك لأن كل مؤمن مسلم متق لله يدخل ضمن أولياء الله الصالحين الحقيقيين الذين ذكرهم الله تعالى فى كتابه الكريم ووصفهم بصراحة ووضوح فقال « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » .

وفى الآية التى تليها وضح لنا من هم أولياء الله تعالى ، فقال « الذين آمنوا وكانوا يتقون » إذن فكل مسلم مؤمن يتق الله فى أعماله وأحواله فهو من أولياء الله تعالى : فأنا وأنت وكل مسلم يؤمن بالله ويتقيه مستور الحال وظاهره الصلاح فهو ولى الله » .

● إذن فليس من أولياء الله أولئك النفر العامة ظاهرو سوء الحال ، الذين لا يرتادون المساجد ولا يؤدون التكاليف المفروضة التى شرعها الله تعالى لعباده .

● وليس من أولياء الله أولئك الذين يلبسون الثياب الممزقة أو الأجولة المفتوحة ، أو الهائمين على وجوههم فى الطرقات يؤدون الحركات الهستيرية

وثيابهم عفنة مما يسيل عليها من لعابهم وقذاراتهم

● وليس من أولياء الله أولئك الموتى تحت المقاصير والقباب التي يطوف حولها العامة وكأنها الكعبة المباركة يقبلونها في كل جولة كأنها الحجر الأسود. ونسوا أن سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه الخليفة العادل الشجاع قبل الحجر الأسود وهو يطوف الكعبة وكان في نفسه شيء، وقال قولته المأثورة والله لولا رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك خوفا من أن يتشبه بمن يقبلون الأصنام في الجاهلية.

● وليس من أولياء الله أولئك الذين تشد إليهم الرحال وليس من العمل الصالح أن يشد الناس إليهم الرحال من أقاصى البلاد، محملين بالنذور والهدايا والقرابين لهذا الولى أو ذاك فقد أرشدنا رسولنا الكريم سيد الخلق وخاتم الرسل بأن الرحال لا تشد إلا لثلاث: المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجده ﷺ.

● ونحن نتساءل ونسأل، وخاصة للاخوة المثقفين المسلمين. هل تجوز الصلاة وأمام المصلى مقصورة أو مقام؟

وهل تجوز إقامة البنيان والمقاصير وترصيعها بالذهب فوق مقابر الموتى عند أى من المذاهب الإسلامية؟

● وهل يجوز اتخاذ المقابر مساجد كبنى إسرائيل؟

أو ليس يقول صلوات الله وسلامه عليه: «لعن الله بنى إسرائيل اتخذوا من قبور أنبيائهم مساجد».

● وهل يجوز ترصيع المقامات والمقاصير بالذهب الخالص والناس من حولهم يتضورون الحاجة. والمرافق كلها في بلادنا تئن بما عليها؟

● وهل يجوز قبول الهدايا للأولياء ممن ينكرون ما علم من الدين

بالضرورة ، كما فعلت جماعة تنسب نفسها للاسلام وتقول: إن فرائض الصلاة ثلاثة لا خمسة (١)

● والسؤال الحائر هو : كيف نحكم على بواطن الناس ونحن لا نعلم إلا ظاهرهم ، فالقاعدة تقول لنا الظاهر ، والله يتولى السرائر ، فكيف نستطيع أن نحكم على أن هذا رجل مؤمن تقي أولا ؟ حتى نعطيه الولاية ، وكيف نزكي على الله هذا أو ذاك والمطلوب منا أن لا نزكي على الله أحدا ؟ فهو أعلم بمن اتقى ؟

● وكيف يجوز لهذا الولي أو ذاك القطب أن ينفع أو يضر ؟ والنافع والضار هو الله ، وهذه نقطة الخلاف الهامة التي هي الثغرة بين الكفر والإيمان ، فمن اعتقد في أن أحدا غير الله ينفع أو يضر فقد خرج من دائرة الإيمان والعياذ بالله ؟

● بل وكيف ينفع أو يضر الإنسان بعد موته .

أو ليس رسولنا الكريم يقول « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث . . . الخ الحديث » .

إننا جميعا نحب الأولياء والصالحين بل يجب علينا ذلك كمسلمين .

الفرق بين الحب والعقيدة

ولكن يجب أن نفرق بين الحب والعقيدة فلرب قائل :كيف لا نحب الأولياء والصالحين ، وهذه مغالطة فعلى فرض معرفتنا بهذا أنه ولي صالح فيجب علينا حبه واحترامه لا عبادته والاعتقاد فيه بأنه يضر وينفع !

---

(١) هذه الجماعة تسمى جماعة البهرة وهي من الهند وأهدت السيدة زينب والحسين مقصورتين ذهبية وفضية .

فالولى وهو ميت انقطع عمله كما حدثنا رسولنا الكريم وهو الذى فى حاجة إلينا لندعوا الله له بالرحمة والمغفرة .

لا أنه هو الذى ينفعنا أو يضرنا كأن نعتقد مثلا إذا لم نحلق شعر ابننا فى مقام فلان أو غيره ونذبح له الذبائح ونقدم الهدايا والقرابين فلسوف يموت الولد أو تصاب الأسرة بكارثة ، إذا اعتقد المسلم ذلك كان والعياذ بالله مشركا بالله تعالى .

● وإذا كان يحلو لبعض المثقفين المسلمين أن يقول : نحن نحب آل البيت مثلا أو هذا الولى أو ذاك فكيف تمنعنا من ذلك ؟ فنحن نقول له نريد أن ننبهك إلى أننا لا نمنعك من الحب والتراحم والدعاء لهم فأنت كمسلم مطالب بذلك ، لكن يجب أن تعلم أن هناك فرقا بين الحب لفلان وعبادته والاعتقاد فى أنه ينفعك أو يضرك مهما كانت درجة هذ الولى أو ذاك ، بل حق لو كان نبيا رسولا فهو لا يملك الضر والنفع ، لأن هذا الأمر لا يملكه إلا الله الخالق سبحانه وتعالى .

[استعراض لبعض الأحداث مع رسل الله صلوات الله عليهم] .

لا أظن أحدا يناقش فى كون محمد صلوات الله وسلامه عليه أنه سيد الخلق وأفضل الرسل جميعيا عليهم الصلاة والسلام ومن باب أولى أفضل من الأولياء والبشر جميعا ، وإذا كان هذا الرسول العظيم الذى لا يعلو مقامه مقام عند الله تعالى يقول عن نفسه فى أكثر من آية مرة فى سورة الأعراف ومرة فى سورة يونس يقول : « قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ماشاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يعلمون » .

فكيف يزعم أحدا أن أحدا من هؤلاء الأولياء يملك النفع والضر . مع أن النسبة بينه وبين الرسول كبيرة وشاسعة

ولأن القاعدة الإسلامية والأساس الأول عندنا هو العمل والتقوى وذلك هو مقياس الثواب والعقاب الذى شرعه الله سبحانه وتعالى لعباده حيث يقول : فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثال ذرة شرا يره » ويقول : وأن ليس للإنسان إلا ماسعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى ولقد طبق الله سبحانه وتعالى هذا المبدأ حتى على أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام لم يشذ أو يخرج واحد منهم فى ذلك عن هذه القاعدة ، ويمكن استعراض بعض المواقف التى طبق الله سبحانه وتعالى بها مبدأ العمل على رسله صلوات الله عليهم فى المواقف التالية .

١ - موقف مع سيدنا نوح عليه السلام وابنه عندما رآه يتعرض للخطر وتتقاذفه الأمواج وهو يتصارع معها ، وكان الموقف شديدا على سيدنا نوح عليه السلام والامتحان والبلاء عسيرا عندما رأى ابنه وفلذة كبده يهلك مع الهالكين من قومه خاصة وأن سيدنا نوحا عليه السلام كان قد أخذ وعدا من الله سبحانه وتعالى بأن يصنع الفلك برعاية الله وعنايته وسوف ينجيه الله هو وأهله من الكارثة التى ستحل بقومه ، وقد ذكر القرآن الكريم هذا الوعد فى أكثر من آية قال تعالى فى سورة هود «حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك ، إلا من سبق عليه القول ومن آمن ، وما آمن معه إلا قليل » .

وبعدما بلعت الأرض ماءها ، وأقلعت السماء عن إزجاتها وغيض الماء ، وقضى الأمر ، واستوت فلك نوح على الجودى ووجد نوح نفسه وقد هلك ابنه وغرق ، صعب الموقف على سيدنا نوح عليه السلام فنادى ربه ، وهو النبى والرسول العظيم الذى له المكانة والحظوة عند ربه فقد استمر أطول وقت فى تاريخ النبوة يجاهد ويجادل قومه ويتحمل أذاهم وعتوهم واستكبارهم وانصرافهم عنه واحتقارهم وصم آذانهم واستغشاء ثيابهم منه ، ومع هذا استمرت قوته وعزيمته فى تبليغ رسالة ربه ألف سنة إلا خمسين عاما ، لم ييأس

ولم يتردد ولم يخالجه الشك فى نصر الله له وأمله فى تحقيق دعوته — ومع تاريخه المجيد هذا ومكانته عند ربه وأنه من أولى العزم المجاهدين المفضلين عند الله — نادى به معاتبا داعيا — يقول ظناً منه أنه يذكر الله تعالى بوعده : رب إن ابنى من أهلى وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين » .

فماذا كان جواب رب العزة على هذا النداء الآمل الحزين الذى تتقطع له القلوب من كبار الرسل أولى العزم المجاهدين ، قال له رب العزة «يانوح إنه ليس من أهلك أنه عمل غير صالح ، فلا تسألن عما ليس لك به علم ، إنى أعظك أن تكون من الجاهلين .

لقد كان الجواب يحمل المقياس والمبدأ الصحيح عندالله أحكم الحاكمين ، ذلك أن المقياس والمبدأ الذى عليه الثواب والعقاب هو العمل وليس أى شيء آخر، مهما كانت مكانة المتوسل والشاكى والداعى عند الله ، ومهما كان رسولا عظيما وله المكانة العظمى عند الله سبحانه وتعالى فلقد قال الله تعالى : « إنه عمل غير صالح » بل إن الاجابة تحمل الاستنكار عن مجرد مثل هذا النداء أوالسؤال فى مثل هذه الأمور الأساسية عند الله .

وندرك هذا من قوله تعالى « فلا تسألن عما ليس لك به علم الخ الآية الكريمة » .

أو بعد هذا يمكن لإنسان أن يتوسل أو يطمع فى أحد كائن من كان ولياً أو غيره ، أن ينفعه أو يضره أو يساعده أو يباركه أو يبذل له أى عون إلا من الله سبحانه وتعالى وبالمقياس الذى وضعه الله سبحانه وتعالى لعباده ، وهو العمل والعمل فقط هو مناط القبول والرفض والثواب والعقاب عندالله سبحانه وتعالى .

٢ — موقف ثان مع سيدنا إبراهيم وأبيه : ونحن نعرف مكانة سيدنا

إبراهيم عليه السلام « فهو أبو الرسل والأنبياء وفضله ومكانته لا تنكر عند الله سبحانه وتعالى - وهو من أولى العزم والمجاهدين الذين عذبوا وأوذوا ولقد ألقى فى النار بقصد إحراقه ، وكان على رأس قومه داهية جبار عنيد وعتيد جعل الناس يعبدونه من دون الله ، ومع هذا لم يفت فى عضد إبراهيم شيئا ولم تلن قناته بل أخـــذ يحاور هـذا الجبار العتيد حتى أفحمه .

ومع مكانة سيدنا إبراهيم العظمى عند الله وجهاده وتأسيسه لبيته الحرام فعندما أراد أن يستغفر لأبيه حتى يرحمه الله بالهداية وكان عن موعدة وعدها إياه - لكن عندما تبين لإبراهيم أن أباه عدو لله ولا أمل فيه تبرأ منه يقول تعالى فى كتابه الكريم « وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعـدها إياه فلما تبين له أنه عـــدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم » .

٣ - الموقف الثالث مع أعظم الرسل وأفضلهم محمد عليه وعليهم أفضل الصلاة والتسليم .

وأنا لن أعقد مقارنة بين ما لرسولنا الكريم محمد صلوات الله وسلامه عليه فى أنه أفضل الرسل والأنبياء والبشرية جمعاء وما لمكانته وعظمته عند ربه جل شأنه ، فهو الوحيد الذى لم يخاطبه ربه إلا ومقرونا بشرف النبوة والرسالة ولم يناده مجردا أبدا فلقد جاء القرآن الكريم دائماً يقول : يا أيها النبى انا أرسلناك ، يا أيها الرسول بلغ . . . الخ .

لن أعقد مقارنة بين محمد سيد الخلق أجمعين وبين ولى أو صالح أو صوفى أو حتى بين واحـــد من أبنائه أو بناته فالمقارنة يظهر فيهـا الفرق الهائل الكبير .

فاذا كان الموقف أو المواقف بين الله جل شأنه وبين رسوله الحبيب

محمد صلوات الله وسلامه عليه ؟

عندما كان عطف عم الرسول أبى طالب على الرسول شديدا ، وعندما كان يؤازره ويحميه أخذ الرسول يطلب له الهداية والتوفيق كحبه له ، ومع ما للرسول من المكانة العظمى التى قدمنا - ماذا كان الرد الإلهى لرسوله وحبيبه العظيم قال له « إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء » .

ولم يتقبل الله جل شأنه دعاء أفضل رسله وعباده بل رده بما تقدم - لأن هناك مقياسا أساسياً للمعاملة مع الله : ألا وهو العمل ، فمن لم يعمل صالحا فلا مكان له فى رحمة الله ولا فائدة فى رجاء أو توسل أو دعاء مهما كانت صفة الداعى والراجى أو المتوسل إليه أو به .

وموقف آخر مع أفضل الرسل أيضا محمد صلوات وسلامه عليه عندما أرادأن يستغفر لبعض الناس المنافقين وكانوا قد ارتكبوا جرما كبيرا ، فهل قبل الله من رسوله الحبيب العظيم هذا الاستغفار أم رده وأوضح الرأى الإلهى فى مثل هذه الأمور بحسم قال تعالى « استغفر لهم أولا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » .

ولم يجدهم استغفار رسول الله وحبيبه المقرب والمفضل عند الله ولم ينفعهم دعاؤه ، ذلك أن عملهم كان خاسرا وارتكبوا من الأعمال الكافرة ماأخرجهم من دائرة الرحمة والاستغفار حتى ولو كان الراجى من أفضل الخلق والرسل ، ذلك أن الرسل والأنبياء أنفسهم لا ينفعون ولا يضرون ، فهل ينفع أو يضر عباد الله الصالحون والأولياء .

إن الرسول الأعظم وأفضل الخلق وسيدهم محمد ﷺ هو بنفسه ينفى عن نفسه النفع والضر حتى لنفسه يقول القرآن الكريم فى حكاية عنه أ كثر

من مرة « قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء أن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون»(١).

فهل بعد هذا يمكن أن يقال أن هذا الولى أو ذاك يمكن أن يقال أنه نفع أو ضر ، أو شفى أو أمرض ، أو طفلا عاش لأنه زار هذا الولى وهذا الطفل توفاه الله لأن والده لم يوف حق النذر لهذا الولى له .

أننا نعوذ بالله من كل ذلك ولا نعتقد فى إحد سوى الله يضر وينفع ويشفى ويمرض وصدق نبينا إبراهيم عليه السلام عندما قال لقومه وهو يجادلهم فى معتقداتهم الوثنيه التى ورثوها عن آبائهم : ما تعبدون ؟ قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين ، قال هل يسمعونكم إذ تدعون ؟ أو ينفعونكم أو يضرون ؟ قالوا : بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ، قال : أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون ، فإنهم عدو لى إلا رب العالمين » .

ويذكر بعد ذلك سيدنا إبراهيم موجب العبادة والعظمة لله تعالى لأن وحده المتفرد بذلك على العباد ، فيقول : « الذى خلقنى فهو يهدين ، والذى هو يطعمنى ويسقين ، وإذا مرضت فهو يشفين ، والذى يميتنى ثم يحيين ، والذى أطمع أن يغفرلى خطيئتى يوم الدين » .

أفبعد هذا يمكن أن يقال كلام آخر فى أن ولياً له بركات تنفع أو تضر ، أو أن كارثه أصابت هذا أو ذاك بسبب أنه لم يوف النذر لهذه الشيخ أو ذاك ،

سبحان من له ملكوت السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كله ، وسوف نحاول أن نبدأ الدراسة الموضوعية من أولها كما وعدنا فى بداية هذا الحديث فسنتكلم عن أساس علم التصوف ونشأته كما ذكرتها كتب التاريخ والمراجع العلمية الدقيقة موثقة منظمة وفق المنهج الموضوعى الصحيح ،

---

(١) سورة الأعراف ١٨٨ .

نشأة علم التصوف

١ ـ الاشراق والميتافيزيقا

٢ ـ الأصول الهندية

٣ ـ « الغربية

٤ ـ « الشرقية

٥ ـ المصادر

الاشراق

إذا نظرنا إلى الفكر البشرى عندما استيقظ من سباته وشعر بوجوده وكرامته وقدره وأنه من عالم النور والأبدية حتى وجه إلى نفسه هذا السؤال الهائل الذى كان منشأ التفلسف والنظريات الفلسفية جميعها، ومأتى جميع النظريات الكونية والجدل والنقاش ومثار التطورات التى تعاقبت على الذهن الإنسانى ومنشأ إرتقاء الجماعة البشرية .

هذا السؤال هو : مم نشأ الكون ؟

ولقد وجدنا الجواب على هذا السؤال المزدوج فيما تركه الأولون من آثارهم التى سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون ومحتوياته . الساذجة عن الطبيعة وعن الآلهة بصورة بدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور إلى ذلك الأوج الذى شرف الذهن الإنسانى إلى حد بعيد .

وطريق ذلك أنه لما كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لاتستمد وجودها من ذواتها ، فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض وجود مطلق مستغن بذاته عن كل ما عداه ومن عداه ! استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن ! من أين وإلى أين ؟ ؟ وتلك هى المعضلة الفلسفية المعقدة التى لم يكن للإنسان مناص من أن يصل إليها حتما .

ولقد كان طبيعيا ما دام أن النظرة العامة إلى الكون فى ذلك العهد كانت كلها مادية . متجهة إلى الأرض اضعاف تطلعها إلى ملك السماء بكل مافيه من كواكب وأفلاك - فضلا عن ملكوت الوجود العقلى الذى هو موضوع المعرفة الحقيقية الكاشفة التى تنتهى إلى المعروف الأول والآخر .

ومهما يكن من الأمر : فإن جميع الاجابات التى أجاب بها أعلام الفكر وأفذاذ التطور وقادة الحياة الروحية على اختلاف فروعها وتباين نزعاتها تتلخص كلها فى الوصول إلى إثبات وجود الله وكمالاته لدى من يريدون الاثبات ، وفى التطلع إلى الانغماس فى الأنوار العلية قصد تذوق ما لم توفق عقول فريق إلى إثباته ، والاتحاد عجزت أفكار فريق آخر عن الوصول إلى كنه ذاته .

كيف يرى الإنسان فكرة الألوهية ؟

تبدو فكرة الألوهية لأول وهلة أنها بسيطة ، ولكننا عندما نحاول نعمق التأمل فيها من حيث ذاتها : نحس أنها جد معقدة وصعبة ودقيقة وبأنها تبدو فى أشكال متعددة فمثلا :

١ - فى الكتب السماوية تختلف عنها حينما تبرز لنا .

٢ - من خلال اساطير الجماعات البدائية

٣ - وكذلك تختلف عندما نراها محاطة بادلة الفلاسفة النظريين .

٤ - غير ما نراها متغايرة عندما تتجلى محوطـــة بهالة من إشراقيات المتمسكين .

فاذن هناك التأليه المنبثق من البيئة الدينية ويسمى البدائى أو الشعبى .

وهناك التأليه المنبثق من المحيط النظرى ويمتاز بالموضوعية أو العمومية قدر الأمكان .

ويختص التأليه الفائض من هذا المنبع الثانى بأنه أقل ركونا إلى الفكر المجرد إذ أن الاله عندالاشراقيين لايثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والدعم بالاسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى فى نفوس المتنسكين

تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفى داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النورانى الباهر الذى يشع فى داخل النفس فيغمرها فى حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائد فى النوع الأول .

وخلاصة القول أن أولئك المتمسكين يشعرون بوجود الإله فى دخائل نفوسهم وعن طريق البصيرة « كما يدعون » وبالتالى إن إلههم هو « مطلق الهنود وأحد أفلوطين وبهر الحجاج وابن عربى ، وشعور باسكال القلبى أى أن هذا النوع من الأفكار فى الألوهية ا هو الذى تتمثل عقيدته فى نفوس معتنقيها بصورة شخصية عميقة لا يدلل عليها بواسطة الذهن المعتمد على الحواس ، ولا عن طريق العقل النقى ، وإنما يطلب بذله عن طريق النفس للتحرر من ربقة الشهوات والتخلص من عبودية الرغبات والتعلق بالملأ الأعلى والشوق إلى الاندماج فى النور الأقدس الذى هو كفيل بعد ذلك على كشف ما وراء الحجب السميكة ، وإضاءة ما فى البرازخ الكثيفة من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام فغشاها الظلام وأحاط بها القتام ردحا من الزمن[١] وكانت أثناءه فى شوق إلى الاتصال بأصلها والاتحاد مع مصدرها فإذا تمت لها هذه البغية أصبحت جديرة بتلقى مخاطبة الحق الأعلى بقوله « وفى انفسكم أفلا تبصرون » بعين البصيرة النورانية أو اللطيفة الربانية التى ليست فى حاجة إلى الحس لترى ، ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها لتتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب فى مسبباتها لتتدبر ، ولا إلى المنطق لتتعقل ، ولا إلى الفلسفة لتهتدى ، ولا إلى العليم لتسترشد ، وإنما هى تنغمس فى بحار الأنوار وتنغمر فى لجج الابهار .

ويقول علماء الصوفيه أو يخلصون بعد كل ذلك إلى ، أن غاية ما هنالك أن ذلك الناظر إلى الفتوح الربانية ، والمتطلع إلى المعارف اللدنية عليه مجهودات

---

(١) من كتاب التصوف المقارن للدكتور غلاب ص ٢٠ وما قبلها .

لابد من بذلها ، وفى طريقة عقبات لامناص من تخطيها ، وأمامه درجات لامفر من الصعود إليها ، وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن، وأهم تلك العقبات : عقبة الفتنة والغرور ، المنتهيين دائما لصاحبهما إلى الهوى فى حضيض البعد عن الفيض الالهى والحرمان من الفتح الصمدانى ، وليس هنالك نتيجة اسبق إلى القلب من الظلام ، وامتلاء الفؤاد بالقتام « بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون »ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور »

ودنيا تلك الدرجات : هى درجة الطاعة الراضية ، والعبادة الصافية ، ومحاولة القرب والأخلاص فى الحب ، وايقاظ القلب ، ليكشف ما لم يحط به اللب ، وليعلم أن النور هو الذى يبدد الظلام ، وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قد سيته دليل وجود القريب والبعيد ، « أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » .

ولكن الباحث يدهش كثيرا عندما يرى النهج الذى يسلكه المتصوفون للوصول إلى الحقيقة العليا ، دون أن يعرف :

ما هو التصوف ؟

ومتى نشأت هذه العبادة ؟

نفس المتصوفه لا يعرفون متى نشأت هذه العبادة ولامن الذى استعملها للمرة الأولى ؟

ولا ما إذا كان معناها ثابتا كما هو منذ أن نطق بها ؟

أو تطور هبوطا أو صعودا عما كان ؟

والباحث فى كل هذا دائما يتساءل .. عن أيهما أولى بالوجود ؟

هذه العبارات والمصطلحات ؟ أم معرفة أصول هذا العلم ونشأته ؟

ولسوف نحاول هنا أن نوضح الأجابه على الأسئلة السابقة .

هل التصوف من أصول هندية؟

١ - إن التصوف يشبه إلى حد كبير الصورة الخاصة التى انفردت بها الروحانية الهندية .

وهى مرتبطة أحكم الارتباط بمذهب « الفيدا » « كتاب الهند المقدس » وبمذاهب الهنود المختلفة فى تلك العصور .

الأصول الغربية للتصوف ؟

إذا نظرنا إلى التراث العالمى وخاصة الغربى المسيحى منه وجدنا أن استعمال كلمة صوفى (Alysticisme) « يرجع فى الغرب للمرة الأولى إلى « دينيس الأريوباجى » (Denis I AReopAGits)

أثقف أثينا فى القرن الأول ، فى سفرين من المؤلفات المنسوبة إليه ، وهما : الاسماء الإلهية ، و « الألوهية المتصوفة ويلبغى أن نلاحظ هنا أن أكثر التعبيرات التى وردت فى هذين الكتابين قد صارت فيما بعد تعبيرات اصطلاحية فنية فى علم التصوف المعاصر

ويؤخذ من معانى التصوف المستنبط من وصفه فى هذين السفرين هو أن علم لاينال بالتعقل المنطق ، ولا بالحجج القياسية ، بل بالاتحاد المفعم بالحب مع الاله ، كما يقول المتصوفة اليوم ، ولمستعرض بعض هذه التعبيرات كما يصورها لنا المؤلف وسنجد هذه التصويرات متشابهة إلى حد كبير بل أحيانا نفس التعبيرات فى التصوف المعاصر ، يقول المؤلف

« بديا لكى يصل الإنسان إلى الموجود يجب أن يجتاز الصور المحسه ، كما يجتاز تصورات العقل وأقيسته ، وبعد ذلك نشاهد دينيس - معتمدا على تجربة روحانية - يبدو أنه قام بها - يجزم أن هذه المعرفة الالهية

الـكاملة يمـكن أن تنال على جهل ، بفضل اتحاد غير قابل للمفهومية ، وهو يتحقق عندما تهجر الروح كل شيء وتنسى عين ذاتها ، وتتحد بنور المجد الالهى"[1] «غير أن الحجاب لا يرتفع إلا عن العاشقين المخلصين للقدس الالهى وهم الذين - بفضل نقاء روحهم، ومقدرة ملـكاتهم التأملية، وحدهم القادرون على التغلغل إلى أعماق الحقيقة فى بساطتها الأولية ، وبفضل هذا التخلى الآلى النهائى عن الذات ، أنت تندفع محررا من جميع القيود والعلائق اندفاعا قويا فى وسط ذلك السطوع الخفى للظلمة الإلهية"[2] .

وأصول من الشرق ؟

إذا كنا قـــد وضحنا آنفا كيف استعملت عبارة التنسك أو التصوف فى الغرب حين حددت المرة الأولى على لسان « ديفيس » متخذة سندها من تعاليم المسيحية الناشئة إذ ذاك ، فليس معنى هذا أن فـكرة التنسك لم تـكن موجودة - كلا بل كانت معروفة ومألوفة فى البيئات الشرقية المعروفة بالتقوى والنقاء منذ أقدم العصور وأبعدها غورا ، بل نستطيع أن نجزم بأنها صنو الإنسانية وتوأمها ما فى ذلك من شك ولا ارتياب ولـكن هذه العراقة أو العتادة كانت ميزة الشرق على الغرب ، وأن الغرب كان يجلس فى هذه الناحية مجلس التلميذ من الأستاذ . ودليل ذلك أن حكيم ساموس الأول « فيثا غورس » قد جلب التنسك من الهند إلى الاصقاع الهيلينية فى القرن الخامس قبل المسيح ، وبتعقب هذا المعنى الآن وصيغته فى الغرب: نسجل — أضافة لما أسلفنا — أن نقاشا مدونا قد احتدم أواره فى القرن الثانى الميلادى

---

(١) يلاحظ أن كلمة « المجد الالهى » من التعبيرات المسيحية المعروفة ، وهذه الفقرة من الفصل السابع من كتاب الاسماء الإلهية» .

(٢) الفقرة الأولى من الفصل الأول من كتاب الألوهية المتصوفة .

بعد المسيح — بين « سيلس الافلاطونى الأسكندرى » وأوريجين « العالم المسيحى » حول هذا الموضوع .

قرر فيه « سيلس » أنه من الممكن أن يصل بعض الناس إلى حالة الأشراق الذى يكشف له حجب المعارف على شرط أن يكون قد تخلص من العالم الحس ونفض عن روحه غبار المادة ومزق علائق الرغبات ، وهو فى هذا يقول : « إذا أخمدت حياة الحواس ونظرت إلى أعلى بعين العقل وأدرت ظهرك للبدن ،فإنك توقظ عين الروح وإذا ذاك فقط سترى الاله»

غير أن ذلك لا يكون إلا ميزة المصطفين - وهنا يعيد سيلس إلى الأذهان عبارة أفلاطون التى نصها « إنه لعمل شاق أن يلتقى الإنسان بخالق هذا العالم وأبيه وإذا التقى به فلا يمكن أن ينقل الصلة به إلى الغير » وحين يصل النقاش إلى هذا الحد : يستشيط سيلس غضبا من دعوى المسيحيين أنه يمكن إيصال الجهلة والسوقة إلى الله ، وينكر هذا الفيلسوف الاسكندرى هذه التسوية البشرية التى تميزت بها المسيحية وبشرت بها ،ومما هو جدير بالذكر والعناية أن كثيرا من المستشرقين ميزوا بين مبادىء الديانتين الإسلامية والمسيحية فى التصوف من جهة وبين التعاليم القديمة من جهة أخرى ، وأخذوا يفرقون بين التصوف « المافوق الطبيعى » والتصوف الطبيعى ، فالأول هو تصوف تينك الديانتين ويعرفونه بأنه اتصال حب من الله بالإنسان يرفعه به فوق طبيعته ليغمره فى الفيض الإلهى ، والثانى هـو تصوف المذاهب الهندية - ويعرفونه بأنه لم يعد شوقا إلى الاتحاد الناشىء عن حب لاله مفارق — ولكنه ظمأ إلى وحدة الطبيعة — أى شوق الإنسان - بخروجه من حدود التشخص — إلى أن يعثر من جديد على التوحد بالمبدأ الأعلى الذى لاصورة له ولاحد ولا نهاية - ولا ريب أننا فى هذين المحيطين المختلفين نجد هناك عناصر مشتركة كالظمأ إلى المطلق ،والتخلى عن الشخصية ، وتضحية الذات ، ولهذا سمى فى الماضى والحاضر باسم التصوف .

ولما كان التصوف قد شغل ناحية هامة من نواحى الحركة العقلية الإسلامية بل العالمية من جهة — وكان أعلام مفكرى الإسلام : كالفارابى وأخوان الصفا وابن سينا والغزالى والحلاج وابن عربى — كان لهم فى التصوف آراء نظرية وخطط عملية تسترعى العناية والانتباه من جهة أخرى .

وكان الحذر من التيار المادى الغربى يحتم علينا أن نكون على أهبة الاستعداد للوقاية الحكيمة أو الدفاع الشرعى عن الكيان من جهة ثانية — فقد وجب علينا أن نعرض هنا لهذه الناحية الخطيرة من نواحى الفكر الإسلامى .

منشأ كلمة صوفى :

اختلف العلماء القدماء والباحثون المحدثون فى الأصل العربى لهذه الكلمة

١ — فذهب فريق منهم إلى أنها نسبة إلى الصفة الأولى التى كان المتنسكون يجتمعون عليها فى عهد النبي صلوات الله وسلامه عليه — وقد أطلق هذا الاسم على بعض فقراء المسلمين فى صدر الإسلام ، وكانوا ممن لا بيوت لهم ، فكانوا يأوون إلى صفة بناها الرسول خارج المسجد بالمدينة .

٢ — وينسبها فريق آخر إلى الصفاء : ذلك أن الصوفى هو أحد خاصة أهل الله ، الذين طهر الله قلوبهم من كدورات هذه الدنيا — فلما اعترض عليهم بمخالفة القواعد اللغوية قالوا أنها نسبة إلى من صافى ربه فهو « صوفى » حتى بلغ بهم التحايل فى اللغة إلى أنهم جعلوا :الفعل المبنى للمجهول إسما تلحق به ياء النسب .

٣ — ويذهب فريق ثالث إلى أن اشتقاقها من الصف واحد الصفوف ، بمعنى أن الصوفى من حيث حياته الروحانية فى الصف الأول لاتصاله بالله[1] .

---

(١) كتاب : فى التصوف الإسلامى وتاريخه للعلامة نيكولسن ص٦٦ .

٤ - ويقول أبو نصر السراج مؤلف أقدم كتاب عربي فى التصوف — أن صوفى مشتق من الصوف لأن الصوف كان لباس الانبياء ورمز الأولياء والخاصة كما يظهر من أخبارهم الصوفية وآثارهم .

(ا) ولكن « سكاليجر » لا يابه لهذا الرأى بل يقول أنه أقل فى قيمته من قبضة من الصوف .

(ب) ويقول « جوزيف فون هامر » فى كتابه « تاريخ البلاغة عند الفرس : أن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم « الحكماء العراة (Gymnosohists) وأن الكلمتين العربيتين « صوفى وصافى » مشتقتان من نفس الأصل الذى اشتق منه الكلمتان اليونانيتان « سوفوس » Sophos وسافيس Saphis « ولفون هامر » من الاعتبارات ما يبرر اعتباره كلمة « صوفى » مرادفة لكلمة « سوفوس » وهذا ماجعل « اوليير بركس » يؤيده فى العهد الأخير[1] .

وإن كان نولك يرفض ذلك[2] .

وأضيف إلى ذلك أن الصوف لم يكن يوما ما لباس الفقراء والعامه لا فى الماضى ولا فى الحاضر بل هو لباس علية القوم والمترفين ، وكلما أراد المرء الفخر والزهو كلما اشترى أرفع أنواع الصوف .

كيف انتقل التصوف إلى المجتمع الإسلامى ؟

يرى المسلمون أن المقصود بالتصوف فى عمومه :

---

(١) معالم التاريخ العام للتصوف والماهية ص ٣٧ وما بعدها . المانى .
(٢) كتاب التصوف ص ٣٠ وما بعدها . مترجم والتصوف الإسلامى لنيكولسون ص ٦٧ .

« هو السير فى طريق الزهد والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها ، وأخذ النفس بأسلوب من التقشف ، وأنواع من العبادة والأوراد والجوع والسهر فى الصلاة ، أو تلاوة أوراد حتى يضعف فى الإنسان الجانب الجسدى ويقوى فيها الجانب النفسى أو الروحى ، فهو إخضاع الجسد للنفس بهذا الطريق المتقدم سعيا إلى تحقيق الكمال الأخلاقى للنفس كما يقولون ، وإلى معرفة الذات الإلهية وكمالاتها ، وهو مايعبرون عنه بمعرفة الحقيقة .

والإسلام يتفق مع هذا :

إذ هو يدعو حقيقة إلى اخضاع الجسد أو الحس للنفس والدين والعقل .

ولكن لاعن اتخاذ كل ما أشار به الصوفية ، وإنما عن طريق الإيمان بالله وباليوم الآخر وبالرسل والأنبياء جميعهم والعمل بشريعتهم التى تبلورت واكتملت فى شريعة الإسلام التى جاء بها محمد عليه الصلاة والسلام ، فى حدود الطاقة بعد أداء الواجبات والبعد عن المنهيات فى إطار قوله تعالى « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقوله « كلوا من طيبات مارزقناكم » .

وقوله « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » .

ولكن سلوك التصوف سلوك متزيد مبالغ ، يقهر فى النفس الانسانية معنوياتها ، ويحاول فى أحوال تطرفه أو مغالاته أو تفلسفه ، أن يباعد بينها وبين الحياة مع أن الله سبحانه وتعالى يقول : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ ويقول « ولا تنس نصيبك من الدنيا »

ما سبب تطرف التصوف ؟

إذا كان التصوف فى الاسلام قد غلب عليه هذا الطابع فى التعريف المتقدم فإن ذلك ليس من الاسلام فى شىء .

١ - وذلك يرجع إلى أنه قد تأثر فى ذلك بفلسفات أجنبية عن الدين الاسلامى وبيئته فهو وافد إلينا من الهندية أو الغنوصية أو اليونانية .

٢ - او تأثر عن طريق الشيعة وهم كما نعلم بعيدون فى كثير من أمورهم عن الطريق الاسلامى .

٣ - أوعن طريق الفلاسفة المسلمين وبما أدخلوه فى الاسلام من فلسفات أجنبية أخذوا يقيسون عليها نظريات ظنوا بماثلتها ومحاكاتها فى الاسلام .

٤ - المسيحية ورهبانيتها ومبادئها فى الحلول والاتحاد وماشابه ذلك .

فالتصوف الاسلامى قد خلط بالدين الاسلامى ماليس منه فى جانب العبادة والمعرفة ، وأصبحت معرفة الصوفية فى عمومها معرفة فلسفية أو إشراقية [1] .

لا معرفة دينية ترجع فى كشفها إلى محض التمسك بالكتاب والسنة .

---

(١) الاشراق بالمعنى الفلسفى الصوفى هو تلق العلم الغيبى والمعرفة الالهية عن العالم العلوى الروحانى بعد سلوك طريق التصوف من رياضة روحية ومجاهدة للنفس بحيث تصفو من الكدورات البشرية وحينئذ ينعكس عليها أو يشرق فيها من العلوم والمعارف ما هو منقوش فى العالم الروحانى العلوى أو العقول والنفوس الفلكية - والاشراقيون هم الذين يرون أن المعارف تحصل عن هذا الطريق ويطلبونها به .

فالاشراق الفلسفى الذى عرف من قبل عند سقراط وأفلاطون وافلوطين وغيرهم من فلاسفة اليونان والهنود والفرس والذى يصل فيه المرء بعد مرحلة التجرد والرياضة والعبادة إلى مرحلة الكشف والإخبار عن المغيبات هو غاية التصوف الإسلامى فى منهجه الفلسفى وقد شاع هذا المنهج بتلك الغاية الاشراقية فى البيئة الاسلامية ولعله قد أفاد فى علم الأخلاق وفى أصول تربية النفس وفى مناهج البحث فى العلوم[1] .

صور من الفلسفات الأجنبية

وقد أدى ولع الصوفية المسلمين بالمنهج الاشراقى أن أخذوا المعرفة عن مخالفيهم من أبناء الديانات الأخرى التى رثت وبليت ودخلها التبديل والغموض .

فهذا هو إبراهيم بن أدهم يفصح لنا عن أصول التصوف وغاياته فيقول :

تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان دخلت عليه فى صومعته ، فقلت له ياسمعان : منذ كم أنت فى صومعتك هذه ؟

قال : منذ سبعين سنة .

قلت : ماطعامك ؟

قال : ياضبفى ومادعاك إلى هذا ؟

قلت : أحببت أن أعلم .

قال : فى كل ليلة حمصة .

قلت : فالذى يهيج من قلبك حتى تكفيك هذه الحمصة ؟

---

(١) كتاب الخيال فى مذهب محى الدين بن عربى ومدخل إلى التصوف للدكتور أبو الوفا التفتازانى ص ٤ ، ٥ .

قال : ترى الذين بحذائك[1] « ويبدو أنه يريد الملائكة » .

قلت : نعم ، قال : إنهم يأتونني في كل سنة يوم واحداً ، فيزينون صومعتي ويطوفون حولها يعظموني بذلك ، وكلما تثاقلت نفسي عن العبادة ، ذكرتها تلك الساعة » فأنا أحتمل جهد سنة لعزساعة، فوقر في قلبي المعرفة[2] .

فهو يقول : أن المعرفة قد وقرت في قلبه ، ولكن لم يحدثنا عن تلك المعرفة ولا عما يريد بها أو ماهيتها .

وغالباً أنها ليست إلا ما نلمسه من سياق القصة ، وهو التجرد الكامل للعبادة والعزلة ، والاقلال من الطعام كما يفعل ذلك لراهب .

وهذا هو أبو يزيد البسطامي في عرض لآرائه واتجاهاته نلمح فيه مالمحناه عند إبراهيم بن أدهم حينما نلمس دعوته إلى سلوك هذا الطريق وطلب تعظيم المريد لشيخه وتقديسه كتقديس الكعبة أو الله ، كما فعلت الملائكة بصومعة ذلك الراهب .

يحدثنا أبي يزيد البسطامي : أنه سافر مرة حاجاً فلقيه القطب في الطريق وأمره أن يعود قائلا له : « إن الله هو ماتراه في بعين قلبك لأنه اختارني بيتاً له ، فإذا رأيتني فقد رأيته وطفت حول الكعبة ، وإذا عبدتني فقد عبدته وسبحت له ، فلاتظن أني شيء غيره »[3] فهنا نرى أيضا التعظيم للولي أو القطب كما في تلك القصة المتقدمة لإبراهيم بن أدهم مع الراهب ، وإن كان سر التعظيم هنا قد وضح بفعل التطور ، وهو أن الله قد حل في ذلك القطب ، أو أن ذلك القطب مجلى من مجالي الله سبحانه وتعالى .

---

(١) يعني محاذين لك .

(٢) تلبيس ابليس ص ١٤٨ .

(٣) من التصوف الاسلامي لنيكولسن ص ١٥٧ .

كما يقول أصحاب مذهب الحلول أو وحدة الوجود ، ويمكن أن تتبين مصدر هذا الاتجاه عند أبي يزيد من قول «نيكولسون» «فأبو يزيد هو الذى أدخل فى التصوف فكرة وحدة الوجود[1] .

التى كانت ذائعة ذيوعا عظيما فى انحاء فارس حتى زمن الساسانيين[2] وهذه النزعة الفارسية الهندية - نزعة وحدة الوجود - من خصائص التفكير الشرقى - كما أن النزعة الثيوسوفية «نزعة المعرفة الإلهية» من خصائص التفكير اليونانى .

وسنستعرض فيما يلى بعض الأقوال والآراء التى نسبت إلى أبى يزيد البسطامى مما يتمثل فى :

١ — مذهبه فى الفناء .

٢ - نظريته الصارمة فى وحدة الوجود .

٣ - قوته الشعرية والخيالية : كما تظهر فى تفكيره والتى تخرج به إلى جو غير إسلامى .

يقول :

(أ) للخلق أحوال ، ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت آثاره بآثار غيره[3] .

(ب) إنى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى «سبحانى ما أعظم شأنى» خرجت من بايزيدتى كما تخرج الحية من من جلدها ، ونظرت فاذا العاشق والمعشوق والعشق واحد .

---

(١) أو أنه وضع مبدأ الفكرة لا النظرية كاملة .

(٢) من التصوف الاسلامى لنيكولسون ص ١٥٧ .

(٣) من الرسالة القشيرية طبعة مصر سنة ١٣٢٠ هـ ص ١٤١ .

لأن الكل واحد فى عالم التوحيد »[١] .

وإذا رجعنا إلى افلاطون نجد عنده نفس العبارة الأخيرة يقول افلاطون يحكى عن نفسه مامعناه : « إنى ربما إذا خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت كأنى مجرد بلا بدن عرى من الملابس الطبيعية برىء عن الهيولى ، فأكون داخلا فى ذاتى خارجا عن سائر الأشياء ، فأرى فى نفسى من الحسن ، والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الانيقة ما أبقى متعجبا ، فاعلم أنى جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف[٢] .

كما ترى نفس هذه العبارة : تقريباً فى كتاب « الربوبية » المنسوب لرجال الافلاطونية الحديثة منسوبة إلى أفلوطين ، وربما كانت هى عبارة افلاطون فى الأصل ، كما وجدت أيضاً فى « تاسوعات أفلوطين »[٣] .

ويقول افلوطين : فى هذا المعنى : « لنعتزل العالم الخارجى ، ولنتوجه بكليتنا إلى الداخل ، ولنجهل كل شىء حتى كوننا نحن الذين نتأمل ، وبعد الاتحاد به ، لنذهب نقل للآخرين ، إن استطعنا القول : ماهية الاتحاد هناك .. فى هذه الحياة نستطيع أن نراه ، وأن نرى انفسنا ، بقدر مايمكن الحصول على مثل تلك الرؤية ، نرى انفسنا ساطعين نورا ، مليئين نوراً معقولا ، او بالأخرى نصير نحن نوراً خالصاً ، نصير إلها متقداً حيا »[٤] .

---

(١) عن تذكرة الأولياء جـ ١ ص ١٢٧ – ويرى نيكولسون أن هذه الآراء تمثل قصة الوجود ويرى غيره مثل د/ هلال فى التصوف الاسلامى أن هذا حلولا أو إتحادا .

(٢) كتاب التلويحات ضمن مجموعة فى الحكمة الإلهية للسهروردى ص ١١٢

(٣) أنظر التساعية الرابعة المقال الثامن ص ٣٢٣ والمقدمة ص ٥٥ ، ٥٦ تحقيق د / فؤاد ذكريا والفلسفة الإسلامية للدكتور ابراهيم مدكور ص ٤٣ . والتصوف الإسلامى للدكتور هلال ص ٦ .

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٨٩ ط ٥ القاهرة .

واعتقد أن فى هذا مايلقى : الضوء بوضوح على النواحى التى تأثر بها التصوف الإسلامى بعامة وأبو يزيد البسطامى بخاصة وأن ماأبداه من عرضه لحالة الفناء كما يراها أو كما أحس بها ليست نتيجة لاتجاه اسلامى وإنما هو وليد تلك النظريات الأجنبية ، سواء أكانت يونانية صرفة كما رأينا فى عبارة أفلاطون ، أو كانت يونانية فارسية كما هو ظاهر من المشابهة بينه وبين أفلوطين[1] .

خروج على القرآن والسنة

« يقال أن أبا يزيد البسطامى سئل يوما : كيف وصلت إلى هذه الدرجة؟ وبأى وسيلة حصلت هذا المقام ؟

فقال : خرجت ذات ليلة من بسطام وكنت صبيا ، وقد أضاء القمر ، وسكن كل شىء ، فرأيت حضرة كانت العوالم الثمانية عشر ألفا إلى جانبها كالذرة ، فاضطربت واعترتنى دهشة عظيمة ، وصحت يارب !!

ساحة خالية مع هذا العظم !! وملك موحش مع هذا الجلال !! وإذا بهاتف من السماء يقول : « ليس خلو الساحة من انعدام اللاجئين ، بل لأننا غير ذلك شئنا ، فإنه ليس كل من عفر وجهه أهلا للدخول فى هذه الساحة[2] .

ونحن نحس فى هذه العبارة الأخيرة دعوة إلى الفناء فى المجاهدة من أجل الوصول إلى الله أو الفناء فيه ، ونلمح فيه أيضاً نظرة تشاؤمية وتضييقا لفكرة النجاة أو الوصول إلى رضاء الله ، وذلك ضد قوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا إن الله مع المحسنين »[3] .

وقوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شىء ، فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون

---

(١) التصوف الإسلامى بين الدين والفلسفة د / ابراهيم هلال ٦ ، ٧ .
(٢) من تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٥٥ والتصوف الإسلامى وتاريخه ص ٢٤ .
(٣) سورة العنكبوت آية ٦٩ .

الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون »[1] .

ويقول فيكولسون أيضاً : « ولو أننا افترضنا صحة الأقوال التي ينسبها فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء »[2] إلى أبي يزيد البسطامي ، أعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود ، الداعين إلى رفع التكاليف الدينية ، مبشرا بمذهب الحسين بن منصور الحلاج – وإن كان كلامه لا يصدق إلا على الشق الثاني وهو القول بالحلول كما ظهر عند الحلاج أخيراً .

من كل هذا يظهر لنا حقيقة أن هذه الأقوال والاتجاهات من المسلم به : أنها ليست من وحي القرآن والسنة ، وإنما يمكن لنا أن نلتمس أصولها في تلك الفلسفة اليونانية والديانة الهندية والأفكار الفارسية ، فإن أبا يزيد هذا كان من أهل خراسان وكان جده زرادشتيا ، وشيخه في التصوف كرديا ، ويقال أنه أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن « أبي علي السندي » الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها « مراقبة الأنفاس » والتي وصفها هو بأنها « عبادة العارف بالله[3] .

وتلك المجاهدة التي أشرنا إليها آنفا ، والفناء الذي اشتهر به وتعريف الصوفية له من الناحية الخلقية : بأنه محو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد ، وارتباط المجاهدة بالفناء ، على أن المجاهدة هي الطريق إلى الفناء – كل هذا جعل « نيكولسون » يرد ذلك إلى الفلسفة البوذية ، وسوف نفصل ذلك في مصادر التصوف وسنرى أن هـذا الرأي يؤيده كثير من العلماء والباحثين ، ذلك أن هناك تشابها كبيرا بين العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبين هذا التصوف الإسلامي « الذي هو معارض من الأصل بأنه ليس وليد الإسلام ذاته » .

---

(١) سورة الاعراف آية ١٥٦ .

(٢) جـ ١ ص ١٣٤ – ١٧٩ من تذكرة الأولياء .

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٧٥ .

يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى فى هذا الصدد :

« على أن ثمة شبها ظاهرا بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية فالزهد فى التصوف الإسلامى يشبه الزهد والرهبنة المانوية ، كما يشبه الزهد والقناعة والنهى عن ذبح الحيوان فى الديانة المزدكية . . ولقد شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم ، ووجدت من الشيعة من اعتنقها ، وتعصب لها ، ومن الصوفية من تلقاها بالقبول وتأثر بها عن قصد أو غير قصد »[1] .

مما يدل ويؤكد الصلة القوية بين التصوف والتشيع الذى سوف نفرد له فصلا خاصا فيما بعد .

كما أننا إذا نظرنا إلى التشابه القوى بين عبارة أبى يزيد المتقدمة وبين عبارة أفلاطون أمكننا أن نرى إلى أى حد كان الصوفية يولون وجوههم نحو الفلسفات ، والعقائد غير الإسلامية ، يأخذون عنها أصولهم واتجاهاتهم فى تصوفهم وأنهم كانوا متمثلون بفلاسفة غير الكتابيين ورجال الكهنوت والتصوف البوذى والفارسى .

وهذا أبو سليمان الدارانى يخرج بنا عن الجو القرآنى إلى تلك الاجواء المتقدمة فيقول فى فضيلة العارف : إن الله تعالى قد يكشف للعارف وهو نائم فى فراشه من السر ، ويفيض عليه من النور ، مالا يكشفه للقائم فى صلاته ، وإذا استيقظت فى العارف عين قلبه ، نامت عين جسده ، لأن العارف لا يرى سوى الحق[2] ، فكيف لا يكون القائم فى صلاته عارفا فى نظرهم؟

---

(١) الحياة الروحية فى الإسلام ص ٤٢ .
(٢) تذكرة الأولياء جـ ١ ص ٣٤ .

ثم إننا نراه فى العبارة الاخيرة يفسر العارف بالفانى .

تحريفهم لمعنى العارف !!

هناك ملاحظة هامة فى معنى العارف والمعرفة عند المتصوفة ومتأخرى الزهاد ، وذلك عندتفسيرهم لها : فيقولون أن المعرفة : هى الفناء عن النفس وبقائها بالله .

وهذا الاتجاه وهذا الحديث والتفسير لاتجد له أى سند من الكتاب الكريم أو السنة النبوية المطهرة ، ولا عند علماء السنة ، ولا فى الاحاديث الصحيحة المعتمدة .

وإنما نجد الحديث عن العلم والإيمان ، ونجدهما فى إطار عملى حافز إلى الاصلاح الفردى والاجتماعى ، والاندماج فى المجتمع إيجابيا وإصلاحيا ، من أجل نفع الغير ، والانتفاع من الغير على الضد من تفسير المعرفة عند هؤلاء وفهمهم لها .

سئل الجنيد عن العارف فقال : « لو أن الماء لون انائه » وهنا فى الاجابة انتقل من الفناء إلى الاتحاد .

وقال سهل بن عبد الله : المعرفة غايتها شيئان :

الدهش والتحير . فكيف تكون المعرفة موصلة للتحير ؟ ؟

ونجد هذا الاتجاه وهذا المعنى عند ابن عربى الصوفى المتفلسف ، والذى يعتبر مذهبه أقرب المذاهب الصوفية إلى العناصر الفلسفية وبخاصة الفلسفة الافلاطونية الحديثة الممزوجة باتجاهات الغنوصية الفارسية . وهو يرى أن المراد بتلك الحيرة هو : « أن يرى الصوفى الحق فى كل شىء ، ويرى الواحد كثيرا والكثير واحدا ، والأول آخرا ، والآخر أولا . إلى غير ذلك من الأمور المتناقضة . التى توقع فى الحيرة ، ولكنها ليست حيرة الارتباك

وقصور الفهم ، بل يزعمون - إنها حيرة العارف بالله المشاهد لتجليه فى مرآة الوجود ، حيرة السعادة العظمى وحيرة الوصول إلى المأمول لا حيرة الحرمان، ويتمادى ابن عربى فى زعمه - فيقول : إن هذه الحيرة هى التى يعنيها نوح فى دعائه لقومه ، لا دعائه عليهم فى قوله : « ولا تزد الظالمين إلا ضلالا »[١] .

والناظر يرى الفرق كبير والانحراف واضح عن تعاليم الإسلام الحنيف وشتان بين هذا القول الذى يزعم أن الإيمان والقرب إلى الله وزيادة المعرفة توصل الإنسان للحيرة والارتباك وبين قول الله تعالى « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون »[٢] .

وقوله تعالى « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا »[٣] .

ويقول الشبلى « العارف لا يكون لغيره لاحظا ، ولا بكلام غيره لافظا، ولا يرى لنفسه غير الله حافظا »[٤] .

وسئل متى يكون العارف بمشهد من الحق ؟

قال : إذا بدا الشاهد ، وفنى الشواهد ، وذهب الحواس ، واضمحل الأحساس[٥] .

---

(١) الآية ٢٤ من سورة نوح والعبارة من الفصوص ص ٧٢ الفص الثالث والتعليقات على الفصوص ص ٤٠ الفص الثالث نشر الدكتور أبو العلا عفيفى بالقاهرة سنة ١٩٤٦ م .

(٢) سورة الانفال آية ٢ .

(٣) سورة الحجرات آية ١٥ .

(٤) الرسالة القشرية ص ١٣٢ .

(٥) اللمع لأبى نصر السراج ٥٧ .

وقال الجنيد : العارف من نطق الحق عن سره وهو ساكت[١] .

ويحكى «سرى السقطى» : أنه رأى استاذه معروفا الكرخى فى النوم كأنه تحت العرش فيقول الله عز وجل لملائكته من هذا ؟ فيقولون أنت أعلم يارب؟ فيقول هذا معروف الكرخى . سكر من حبى فلا يفيق إلا بلقائى[٢] .

السلبية نحو دين الله فى الصوفية

هناك فريق آخر أسوأ سيرا وأشد بعدا عن الطريق الإسلامى الصحيح : يتزعمه : أبو عثمان الحيرى» وأبو عمر ابن نجيد ، وهم ينتسبون لطائفة تعرف « بالملامتية » ويمثلون نمطا آخر من التصوف هو عبارة عن د الفناء عن الأعمال أو الاستهتار فيها جلبا للملامة ، وتعرضا لذم الخلق بدلا من مدحهم ، أو الاتجاه دائما — من جانب الشخص نفسه — نحو النفس باللوم ، والشك فيها دائماو النظر إليها نظرة التقصير ونستطيع أن نتبين أن هذا التطرف موجود فى كلا الاتجاهين : الفناء عن النفس ، والفناء عن الأعمال .

وذلك من تعليق أبى بكر الواسطى ، على اتجاه أبى عثمان الحيرى ، عن أبى على الدقاق أنه قال :

لما دخل الواسطى نيسابور سأل أصحاب أبى عثمان الحيرى . بماذا كان يأمركم شيخكم ؟

فقالوا ! يأمرنا بالتزام الطاعات ورؤية التقصير فيها .

فقال : أمركم بالمجوسية المحضة ، هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها[٣] ؟

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٩ .

(٣) رسالة الملامتية والصوفية د / أبو العلا عفيفى ص ٢٤ والتصوف الإسلامى ص ١٢ د / إبراهيم هلال .

ويقول « أبو عثمان الحيرى : لا يرى أحد عيب نفسه وهو يستحسن من نفسه شيئا ، وإنما يرى عيوب نفسه من يتهمها فى جميع الأحوال ، وهذا تطرف واضح مقابل لتطرف الصوفية فى الفناء .

ومن شأن هذا التطرف النزول بالقيم ، وكبت النفس ، ونزع الثقة منها ، وربما دفعها إلى التحير والدهش اللذين أشار إليهما سهل بن عبد الله ، عندما وصف المعرفة وغايتها .

وإذا اجتمع هذان الاتجاهان فى شىء ما ، فإنما يجتمعان فى السلبية نحو دين الله ومجتمعه .

١ — فأحدهما لا يبغى من أعماله إلا الوصول إلى الله أو الاتحاد به والبعد عن الناس وترك الحياة الدنيا والمجتمع بكامله وفى هذا سلبية ورهبانية ما أنزل الله بها من سلطان بعيدة عن الإسلام وروحه كل البعد ، الذى أمرنا بالتمسك بالدنيا والآخرة ، عندما يقول « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

٢ — وأما الآخر : فلا يبغى من أعماله إلا الوصول إلى مذمة الناس وسخطهم عليه وعلى خلقه وعمله ، والعمل على أشاعة الفساد واظهاره بينهم ، فهل هذا من الإسلام فى شىء ؟ هـــل هذا يتوافق مع ما يأمرنا الله فى كثير من آياته ؟ بالعدل والأحسان والمعاملة بالحسنى ولو حتى مع المشركين وأهل الكتاب ؟ هل هذا يتوافق وأوامر الله التى لا تنفد فى كتابه الكريم فى الحض على العمل الصالح والعزة وعدم الياس العمل بظلم ؟

لقد خدع كثير من الناس والباحثين فى أمر هؤلاء الصوفية نظرا لمـــا ادعوه من التمسك بالكتاب والسنة سترا لما هم فيه من أباطيل يأباها عليهم المسلمون .

والباحث الدقيق يمكن له أن يتبين أن هؤلاء الصوفية ضحية نظرة تشاؤمية نحو الحياة والناس، ربما كان مبعثها ما بقى فى نفوسهم من رواسب ديانات بلادهم البائدة[١] أو ما منوا به من هزيمة على أيدى المسلمين وتحكم العرب فيهم واعتزازهم عليهم .

ولعل هذا هو السر فى ازدهار التصوف على العموم فى البلاد الفارسية أكثر منه فى أى بلد آخر مما جعلنا نرى فى كل صورة من صوره صراعا مع الدين وبعدا عنه .

فالصوفية الملامتية : يدعون أنهم مع الله أشبه بمحمد صلوات الله عليه . لم يؤثر باطنه فى ظاهره ، بعد ما ناله من القرب والدنو ، عندما رفع إلى المحل الأعلى ، فلما رجع إلى الخلق تكلم معهم فى أمور دنياهم كما لو كان واحداً منهم ، وهذا أكمل العبودية، ولذلك فهم قد قاموا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم ، ومراعاة أسرارهم فلاموا انفسهم ، على جميع ما أظهروا من أنواع القرب ، والعبادات . وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه . وكتموا عنهم محاسنهم . فلامهم الخلق على ظواهرهم . ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم »[٢] .

---

(١) الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٥٦ والتصوف الإسلامى وتاريخه لنيكولسون وللدكتور هلال ص ١٢

(٢) الملامتية والصوفية ص ١٨ ، ٧٨ د/ أبو العلا عفيفى

ردود على الملامتية

١ - يقول ابن تيمية فى الرد على هذه الفئة الصوفية :

وأما الملام على فعل ما يكرهه الله أو ترك ما أحبه الله فهو لوم بحق وليس من المحمود الصبر على هذا الملام ، بل الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل .

وبهذا يحصل الفرق بين الملامه على ما يحبه الله ورسوله ، ولا يخافون لومة لائم فى ذلك .

وبين الملامتية الذين يفعلون ما يبغض الله ورسوله ، ويصبرون على الملام فى ذلك[1] .

٢ - يتحدث الدكتور أبو العلا عفيفى عن الأسس التى شكلت مذهب هذه الطائفة فيقول : ويخيل إلى أن الأساس النظرى العام الذى يقوم عليه المذهب الملامتى هذا ، هو التشاؤم الذى نظر به شيوخ هذه الفرقة إلى النفس الإنسانية ، وبنوا عليه مذهبا كاملا ، فى تذليلها وتحقيرها ، ولومها واتهامها . وحرمانها من كل ما نسب إليها من علم أو عمل ، أو حال أو عباده ، وهى وجهة نظر قد يكون للبيئة الزرادشتيه فى فارس أثر فيها ، ومن زعماء هذه الطائفة أبو عثمان الحيرى ، وهو من مؤسسى هذا المذهب .

ويبين الدكتور أبو العلا المبادىء التى تتنافى مع القرآن الكريم والسنة فيقول : ومن المبادىء الأساسية التى صدر عنها المذهب الملامتى أن العالم شر

---

(١) التحفة العراقية فى الأعمال القلبية لابن تيمية ص ٤٥ .

لا خير فيه ، وهو فى هذا يتفق مع حمدون القصار - ولذلك يوجب على الملامتى التزام الحزن والكمد ورؤية التقصير فى جميع أعماله ، وقد كان ذلك سبباً دعا بعض الصوفية كأبى بكر الواسطى[١] إلى وصف مذهب أبى عثمان بأنه مجوسى . . . وإذا كانت الدنيا شراً محضاً ، يجب التخلص منه ، فالزهو فيها أول ما يلزم به المتشائم نفسه ، ولذلك كان أبو عثمان يرى وجوب الزهو المطلق فى كل شىء ، وليس من المستبعد أن يكون التشاؤم الزرادشتى والهندى قد وجد طريقه إلى بعض صوفية خراسان وإلى البيئة الثقافية التى عاش فيها أبو عثمان الحيرى ، بل ليس هناك من شك ، فى أن نظرة أبى عثمان خاصة ، والملامتية عامة ، إلى النفس الإنسانية إنما هى نظرة رجال متشائمين تحمل طابعاً غير إسلامى[٢] .

---

(١) توفى سنة ٣٢٠ هـ   (٢) الملامتية والصوفية ص ٤٣ ، ٤٤

مصادر التصوف

إن مسألة المصدر الأول الذى استمد منه التصوف تعاليمه وأسسه ، أو المصادر المختلفة التى استمدت منها الحياة الروحية بعض عناصرها ، كانت وما تزال موضعاً للجدل ومثاراً للخلاف فى الرأى سواء بين القدماء أم المحدثين .

فيرى فريق أن مصدر التصوف إسلامى بحت .

وفريق آخر يرى أن التصوف أصله ومصدره فارسى أو هندى أو مسيحى أو يونانى ، أو هو مزاج من هذا كله . وقد صور الأستاذ ماسينيون ما وقع فيه علماء الإسلام من حيرة حول هذه المسألة ، وما ذهبوا إليه من مذاهب مختلفة فيها ، ولقد حار العلماء المسلمون الأولون فى تعليل ذلك الخلاف الكبير فى العقيدة بين : ــ مذهب الوحدة : « وهو المذهب الرئيسى فى التصوف الإسلامى فى أرقى أدواره ، وبين مذهب أهل السنة الصحيح ، فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل فى الإسلام ، مستمد من رهبانية الشام[1] .

أو من أفلاطونية اليونان الجديدة ، وأما من زرادشتية الفرس وأما من فيدا الهندوس[2] .

ولكى يتبين وجه الحق فى مسألة المصدر الأول الذى استمدت منه الصوفية مبادئها يحسن بنا أن نعرض أهم ما قيل بهذا الصدد من آراء مع مناقشة هذه الآراء وأدلتها وبيان القوى منها أو الضعيف إن شاء الله .

---

(١) هذا رأى مركس (٢) هذا رأى جونس

المصدر الإسلامى :

أول من قال بأن مصدر التصوف أو الحياة الروحية فى الإسلام إنما هو إسلامى : هم الصوفية أنفسهم ، سواء منهم أصحاب الأذواق والمذاهب وكتاب الطبقات أم غيرهم[١] .

وقد ذهب مذهبهم فريق من المسلمين الذين ليسوا بصوفية ولكنهم مع ذلك يناصرون الصوفية ويعطفون عليهم كثيراً أو قليلا ، فأولئك وهؤلاء يرون أن حياة النبي صلاة الله عليه وحياة أصحابه والكتاب والسنة كل أولئك هو المصدر الحقيقى لكل ماتواضع عليه الزهاد والصوفية من قواعد الرياضة والمجاهدة وما انكشف لبصائرهم من أنوار الحقيقة فى المشاهدة .

وهم يدعمون مذهبهم بأمرين :

١ — ما أثر عن النبى صلوات الله وسلامه عليه من زهد وتنسك وتعبد .

٢ — ما يستندون إليه من الأخبار التى تروى عن زهد النبي وتقشفه ويؤيدون مذهبهم هذا بالآيات القرآنية والأحاديث القدسية والنبوية التى يرون فيها إشارات خاصة بذلك .

١ — فمن الآيات القرآنية الكريمة :

خطاب الله سبحانه وتعالى لنبيه بقوله : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى[٢] » . فهذه الآية الكريمة وإن كانت لا تدل فى ظاهرها على شىء أكثر من أن الله تعالى قد نصر المسلمين وأعز جندهم فى حربهم على الكفار فى غزوة بدر ، إلا أن الصوفية قد تأولوها تأويلا حملوها فيه ما تحتمل

---

(١) من كتاب القيم الروحية د/ مصطفى حلمى ص ٢٥ .

(٢) من سورة الأنفال آية ١٧ .

وما لا تحتمل من المعانى التى ينطوى عليها مذهبهم : فى أن الله وحده هو الفاعل المطلق الذى يصدر عنه ويرد إليه كل فعل ، وأن العبد من الرب بمثابة القلم من الكاتب الذى يمسك به ويحركه ويجرى به يده فيكتب ما يشاء .

ومنها قوله تعالى : الله نور السموات والأرض[1] .

وقوله « فأينما تولوا فثم وجه الله »[2] .

فالصوفية يتخذون من هاتين الآيتين دعامة يقيمون عليها مذاهبهم فى وحدة الوجود ووحدة الشهود وتجلى الله فى مخلوقاته .

ومنها قوله تعالى : يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم[3] .

فهذه الآية الكريمة بنى الصوفية عليها مذهبهم فى الحب الإلهى بنوعيه حب الله للانسان وحب الإنسان لله .

ومنها قوله تعالى : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانت رتقاً ففتقناهما[4] » .

فقد أيد الصوفية بهذه الآية الكريمة مذهبهم فى الحقيقة المحمدية التى هى عندهم التعين الأول الجامع لكل التعينات العلوية والسفلية ، والتى أجملت فيها الموجودات منذ الأزل ، ثم فصلت بعد ذلك ، فكان من تفصيلها

---

(١) سورة النور آية ٣٥ — (٢) سورة البقرة آية ١١٥

(٣) سورة المائدة آية ٥٤ — (٤) سوره الأنبياء آية ٣٠

السموات والأرض ، ويستدلون لتأييد مذاهبهم فى الصبر والتوبة والتوكل والتأمل فى صنع الله ، ومداومة الذكر والعبادة والزهد فى الدنيا بآيات كثيرة مثل قوله تعالى : « وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » .

وقوله : « استغفروا ربكم ثم توبوا إليه » .

وقوله : « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً » .

وقوله : « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا » .

وقوله : « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » .

وقوله : « ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور » .

وقوله : « وتوكل على الحى الذى لا يموت » .

وقوله : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » .

وقوله : « يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور » إلخ الآيات .

٢ — ومن الأحاديث القدسية التى يوردها الصوفية ويردون إليها بعض مذاهبهم الأثر الذى أخبر فيه رسول الله صلوات الله عليه على لسان ربه تعالى : « كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى » .

فالصوفية يتخذون من هذا الحديث القدسى مصدراً لمذهبهم فى الحب الإلهى الذى هو عندهم المبدأ الأول فى خلق العالم ، إذ هم يرون أن الله كان ولا شىء معه ، وأحب أن يرى ذاته فى شىء غير ذاته ، فخلق الخلق ، وكان العالم منه بمثابة المرآة المجلوة ، التى يرى فيها ذاته ، وهم يفرعون على ذلك تفريعات عدة ، نجدها مثبتة فى تضاعيف مذهبهم فى وحدة الوجود .

ومن الأحاديث القدسية أيضاً قوله : « . . ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته : كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يسعى بها في يسمع وبي يبصر وبي ينطق وبي يعقل وبي يبطش وبي يمشي . . »[1]

وهذا الحديث قد وجد فيه أصحاب الأذواق والمواجيد من الصوفية مجالا خصبا ومنبعاً فياضاً بمعانى الاتحاد الذى يقوم عندهم « على فناء العبد فى الرب أو « المحب فى المحبوب » أو « الخلق فى الحق » بحيث يصبح الإنسان فى حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبه وهو الله تعالى « فإذا بالذاتين تتحدار وتصبحان ذاتاً واحده هى التي يصدر عنها كل ما يحسه الإنسان بجوارحه وكل ما يشعر به في جوانحه » ،

٣ — ومن الأحاديث النبوية التي وردت على لسان النبي صلوات الله وسلامه عليه ، وعدها الصوفية أساساً لكثير من رياضاتهم وأذواقهم قوله صلى الله عليه وسلم « من عرف نفسه فقد عرف ربه »[2] .

فهم يدعمون بهذا الحديث مذهبهم فى أن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ، فقد تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود — ومنها قوله ﷺ اعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك .

فهذا الحديث يعد عند الصوفية قواماً لما ينبغى أن يأخذ به الإنسان نفسه من مجاهده وكبح جماح على وجه تتخلى معه عن صفاتها المذمومه ، وتتحلى بالصفات المحموده :

---

(١) الحياه الروحية فى الاسلام د/ مصطفى على ص ٣٠

(٢) هناك كلام كثير حول صحة هذا الحديث « نفصله بعد » ويقولون إن واضعيه أرادوا تأييد المذهب الأفلاطونى القائل « اعرف نفسك بنفسك » .

ومن الأحاديث النبوية التى يزعم الصوفية أنها تصفهم وتصور أحوالهم وتشير إلى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء وعامة الناس ، وإلى مكانتهم عند الله ، قوله ﷺ — « إن من عباد الله لأناساً ما هم بأنبياء ولا شهداء ، ويغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل .

قال رجل : فمن هم ؟ وما أعمالهم ؟ لعلنا نحبهم

قال صلوات الله عليه : « قوم يتحابون بروح الله عز وجل ، من غير أرحام بينهم ، ولا أموال يتعاطونها بينهم ، والله إن وجوههم لنور ، وإنهم لعلى منابر من نور ، لايخافون إذا خاف الناس ، ولا يحزنون إذا حزن الناس .

قالوا ثم قرأ : « إلا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » .

ويقولون : إن هذه النصوص على حسب ما فهموها وأولوها مضافة إلى سيرة محمد صلوات الله عليه قبل الإسلام وبعده تبين فى وضوح وجلاء أن الحياة الروحية والتصوف قد وجدت واستمدت من مصدرها الأول فى حياة رسول الله الكريم وكتابه المطهر وسلنه الشريفة ومنها استقى الصوفية أذواقهم ومواجدهم ومذهبهم وأيدوه بهذه النصوص السابقه .

المصادر المستوردة

نستطيع القول بعيداً عن العواطف الملتهبة والمجاملات الغير مفيدة التى تظن أن تحقيق مصدر الصوفية فى أنه غير إسلامى فيه نقد أو هدم لجوانب الإسلام . مع أن الحقيقة فيه تنقية للإسلام من التيارات الدخيلة وما علق به من الثقافات والحضارات البائدة .

وفى ذلك إرجاع للدين الإسلامى وشريعته الحنفاء إلى صفائها الأول وسندها الأول كتاب الله وسنة رسول الله الصحيحة ، بعيـــداً عن هذه المهاترات والمجاملات . التى تعلق بـكل الأديان .

بعيداً عن هذه العواطف والمجاملات والتعصب يقول العلماء الباحثون إن أكثر المبادىء والمصطلحات الصوفية والنظريات الغريبة كالحلول والاتحاد والفناء ووحدة الوجود .

وما إلى ذلك من آراء - يقولون إنه يمـكن ردها إلى مصادر أجنبية مستوردة ليست من الإسلام فى شىء بل الإسلام منها براء .

وبخاصة فى تشـكيل مذهب الملامتية سابق الذكر ، وكالعنصر اليونانى والمذهب الغنوصى اللذين أثر كل منهما تأثيرا كبيراً فى الفـكر الفلسفى والدينى فى الإسلام . وقبل الإسلام وبخاصة فى التصوف .

والظاهرة الـكبرى التى تؤكد لنا صلة التصوف بالمصادر الأجنبية لسيطرتها على إتجاه المتصوفة عموماً : هى ما نراه من المغالاة فى الاهتمام بالعرفان « GNOSE » والحديث عنه وإبراز ماهيته التى اهتم بها الحلاج وأقرانه اهتماماً كبيراً .

والتى خصص لها القشيرى وأبو نصر السراج بابا خاصا فى كتابيهما للتفرقة بين المؤمن والعارف[١] .

أى : بين من يتبع سبيل العلم الشرعى ، ومن يتبع سبيل العرفان الصوفى ولبيان أن العارف أعلى مرتبة من المؤمن تفضيلاً للعرفان على العلم الشرعى ، مما يفسر لنا من جانب آخر مسلك الباطنية فى تفضيل التأويل على التنزيل .

ويعرض لنا « نيكولسون » بصدد هذه الظاهرة بقوله : عن معروف الكرخى : « أما تصوفه فقد كان فى جوهره وسيلة للمعرفة » ثم يقول :

ذكرنا فيما مضى كيف أحل ذو النون المصرى المعرفة منزلة « هامة فى مذهبه[٢] .

ولكن الأمر لم يكن قاصراً على ذى النون ، فإن العقبات الست التى يقول إبراهيم بن أدهم أن السالك لا ينال درجة الصالحين حتى يجتازها تذكرنا بالأبواب السبعة التى لا تفتح للنفس وهى سائرة فى طريقها إلى الخلاص[٣] — إلا إذا حصلت « المعرفة أو العلم الباطن » واجتازت الحرس القائمين على هذه الأبواب واحداً واحداً ، وقد استعملت كلمة الحراس

---

(١) اللمع ص ٦٣ وينقل عن بعضهم قوله : الفرق بين المؤمن والعارف : أن المؤمن ينظر بنور الله ، والعارف ينظر بالله عز وجل ، وللمؤمن قلب وليس للعارف قلب ، وقلب المؤمن يطمئن بذكر الله ، ولا يطمئن العارف إلا بالله ، والقشيرى يروى كثيراً من هذا فيقول : العالم يقتدى به ، والعارف يهتدى به ، إلخ .

(٢) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٥ — ١١

(٣) من المبادىء المسيحية المعروفة .

فيما بعـد استعمالا مجـازيا للدلالة على شهوات النفس مثل الهوى والجسد ونحوهما .

وليس عندى من شك أن المذهب الغنوصى بعد ما أصابه من التغيير والتحوير على أيدى مفكرى المسيحية واليهودية وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية ـ كان من المصادر الهامة التى أخذ عنها رجال التصوف الإسلامى ـ وأن بين التصوف والغنوصية[1] مواضع اتفاق كثيرة هامة .

المعرفة أول استيراد أجنبى :

إذا بحثنا ودققنا النظر فى كلمة المعرفة نجد أن أصلها يونانى يقول نيـكولسن « ومما يحملنا على الجزم بوجود أثر للفلسفة اليونانية فى التصوف الإسلامى : أن نظرية المعرفة فيه ظهرت فى غربى آسيا ومصر فى بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقابا طويلة ، وكان بعض المبرزين فى الـكلام فيها من أصل غير عربى ، ويقول : سأكتفى هنا بذكر المعرفة كمثال واحد يوضح ويؤكد ما ذكرناه .

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٨ والغنوصية : شيعة دينية فلسفية متعددة الصور ، مبدؤها أن العرفان الحق هو الـكشف عن طريق الحدس التجريبى الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف ، لا العلم بواسطة المعانى المجردة والاستدلال ، فهى نوع من التصوف يزعم أنه المثل الأعلى للمعرفة . ويعتقد أنه ليست هناك حواجز أو فروق بين الأديان بعضها وبعض يهودية أو مسيحية أو وثنية ، ومن هنا كان خطرها على الأديان وتأثيرها السىء عليها ، وهى من اللفظ اليونانى « غنوسيس » وقد نشأت فى القرن الأول الميلادى بتأثير اختلاط الثقافة اليونانية بثقافة الشرق ودياناته فى ذلك الحين .

إن ما يسميه الصوفية « المعرفة بالله » ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف فى اللغة اليونانية « جنوسيس » التى معناها العلم بلا واسطة . الناشىء عن الكشف والشهود ، وقد عرفها هـــذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث[1] .

ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم من تعريفات هذا التعريف كتوضيح أكثر لهذا الرأى : فقد قال رويم : المعرفه للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلى له مولاه .

وسئل أبو يزيد البسطامى عن العارف فقال : لا يرى فى نومه غير الله تعالى ، ولا فى يقظته غير الله تعالى ، ولا يوافق غير الله تعالى ، ولا يطالع غير الله تعالى .

وقال الحسين بن منصور « الحلاج » : إذا بلغ العبد إلى مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره ، وحرس سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق[2] .

---

(١) كتاب التصوف الإسلامى بين الدين والفلسفة د/ هلال ص ١٧

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه لنيكولسن .

أصل كلمـــة المعرفة

فهذه التعريفات كلها تتطابق مع المراد من تلك الـكلمة اليونانية ولا شك أن هذا يعطينا أن الأفـكار الصوفية عن المعرفة ليست إلا تقليداً أو تأثراً بتلك الـكلمة يونانية الأصل بل إن نفس هذا الاتجاه أى « القول فى المعرفة واختراعها » يدلنا دلالة قاطعة على أنه دخيل على الإسلام .

ولذلك لا نجد فى القرآن لفظاً للمعرفة ، ولا نجد الحديث يستخدم فى ذلك المعنى المتقدم إلا حديثا أتى به القشيرى فى رسالته فى باب المعرفة مفتتحا به ذلك الباب ونصه :

« أن النبي ﷺ – قال : إن دعامة البيت أساسه ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى ، واليقين والعقل القامع[1] .

كما يوجد فى كتاب « الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة » .

فى كتاب الإيمان للإمام الشوكانى حديثا فى تعريف الإيمان أو بيـان أركانه ، قد جعل المعرفة ركنا من أركانه كما فى حديث القشيرى ، وعلق عليه الإمام الشوكانى « نقلا عن ابن الجوزى أنه موضوع »[2] كما أن هذا

---

(١) حقق الدكتور هلال هذا الحديث فيقول فحصت البخارى ومسلم فلم أجد فيهما تلك اللفظة بهذا المعنى ص ١٨ من كتاب التصوف الإسلامى بين الدين والفلسفة .

(٢) نص الحديث وتعليقه « الإيمان معرفة بالقلب ، وقول باللسان ، وعمل بالأركان » . رواه الطبرانى عن على رضى الله عنه ، مرفوعا ، قال ابن الجوزى هو موضوعٌ آفته أبو الصلت عبد السلام بن صالح الهروى وتابعه =

الحديث يتعارض مع حديث صحيح عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه الذى يقول :

« الصلاة عماد الدين أو عمود الدين » ولم يسمع أحد فى العقيدة أن المعرفة ركن من أركان الإيمان ولم يعترف بذلك أحد أو شهد به ، أو قال به من يعتد برأيهم فى المسائل العقدية وورد فى الكتاب المذكور حديث ثان : وهو أن لكل شىء معدنا ، ومعدن التقوى قلوب العارفين » وكان تعليق الشوكانى عليه ، قال الصوغانى : « موضوع »[1] .

وحديث ثالث فى معرفة على بن أبى طالب بالله سبحانه وتعالى ، وكان تعليق الشوكانى عليه بأن الجوزانى « رواه فى الواهيات » .

وقال ابن الجوزى : بأنه حديث موضوع على على ، رضى الله عنه — وذكر المتهم بوضعه[2] .

وإذا رجعنا إلى حديث القشيرى : وجدناه يجعل من أركان الدين

= من يروى الموضوعات ، وقال الدار قطنى : لم يحدث به من سرقة من أبى الصلت وعلق محقق كتاب « الفوائد المجموعة » بأن أبا الصلت هذا تالف ص ٤٥٢ ، ص ٢٩٣ .

(١) ص ٢٥١

(٢) فى ص ٤٥٥ ما نصه « قيل لعلى رضى الله عنه ، عرفت الله بمحمد صلى الله عليه وسلم أو عرفت محمدا بالله ؟ قال : ما احتجت إلى رسول الله ولكن الله عرفنى بنفسه بلا كيف كما شاء وبعث محمداً رسولا يبلغ القرآن والإيمان . . . إلخ .

العقل القامع [١] » .

وقد لوحظ كذلك أن الإمام الشوكانى أورد فى تلك الأحاديث الموضوعة أحاديث فى فضل العقل ، ومن تلك الأحاديث ، حديث « إن لكل شىء معدنا ، ومعدن التقوى قلوب العاقلين »[٢] .

وحديث أن الرجل ليكون من أهل الجهاد ومن أهل الصلاة والصيام وممن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وما يجزى يوم القيامة إلا على قدر عقله [٣] .

وحديث ثالث ذكر فيه « أن المعرفة بالله جزء من ثلاثة أجزاء وأن العقل جزء منها .

وقد رويت هذه الأحاديث وكثير يشبهها فى كتاب « أصول الكافى » للكلينى الشيعى الإمامى » .

منها : أن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه قال : إذا بلغكم عن رجل حسن الحال ، فانظروا فى حسن عقله ، فإنما يجازى بعقله [٤] .

---

(١) ذكر ذلك الكنانى فى الأحاديث الموضوعة التى رويت فى العقل ، وأشار بهذه المناسبة إلى حركة الوضع فى أحاديث العقل التى قام بها داود بن المحبر المتوفى سنة ٢٠٦ هـ ، وبين كيف تم وضع هذا الحديث على يد رواة وضاعين غير ثقاة ، وأخرجه كبير الوضاعين داود بن المحبر وينظر فى كتاب « تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأنظار الشنيعة الموضوعة » لأبى الحسن على بن محمد بن عمران الكنانى تحقيق الشيخ عبد اللطيف وآخر ،

(٢) ص ٤٧٥ .　　(٣) ص ٣٧٦ .

(٤) ص ٢١ جـ ١ .

وهـــذا الكتاب مملوء بتلك الأحاديث التى تتكلم عن فضيلة العقل وقد خصص مؤلفه الجزء الأول عن هذا الموضوع ، - فهذا التداخل بين العقـــل والمعرفة فى تلك الأحاديث وإجماع الثقات على كذب كل الأحاديث التى رويت فى العقل كما ذكر ذلك ابن تيمية[١] ، وإجماعهم أيضاً على كذب الأحاديث التى رويت فى المعرفة أيضا على قلة ورودها ، واهتمام الشيعة بالعقل ، ومبالغتهم فيه مبالغة غير معقولة ، كما يدل على ذلك كتاب أصول الكافى الذى يعطى لنا أن هناك تأثرا شيعيا فى اتجاه الصوفية نحو المعرفه ونحو كلامهم فيها ، وأن تلك الأحاديث التى رويت عن المعرفة ليست عن الرسول ﷺ ، وأنها اتجاه غنوصى وأفلاطونى أثر فى المتصوفة كما أثر فى الشيعة[٢] يضـــاف إلى ذلك أن تلك الأحاديث عليها مظهر التكلف والصنعة ، وتشترك جميعها فى ذلك فنرى مثلا فى حديث : « إن لكل شيء

---

(١) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٦١٥

(٢) للدكتور على سامى النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٤٥ ، ٤٦ أنه قامت غنوصات متعددة لتقويض عقائد الإسلام ، وكان أشدها مجاهدة ومعاناة للإسلام غنوص المذاهب الفارسية الثنوية ، وعلى الأخص المانوية ، قد ظهرت هذه العقائد فى شكل طوائف خاصة دعيت أحيانا باسم الباطنية أو غلاة الشيعة أو القرامطة ، وقد استطاع الغنوص أن يسيطر على الصوفية ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين المادة والله فى عقائدهم ، ولكن الإنسان يستطيع أن يصل إلى العقل الأول بمنهج المعرفة اللدنى ، ويقول فى ص ٤٢ ، ٤٣ ان الغنوصية ظهرت فى شكل الأفلاطونية الحديثة وحاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية ، فدخلت فى الحديث ، ووضعت فيه أحاديث كثيرة كحديث العقل « أول ما خلق الله العقل إلى آخره » .

معدنا ومعدن التقوى قلوب العاقلين » يسير على نفس النمط الذى يسير عليه حديث : إن لكل شىء معدنا ومعدن التقوى قلوب العارفين » والاثنان يشتركان فى تلك الطريقة القياسية التأسيسية مع حديث القشيرى ، إن دعامة البيت أساسه ، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى

كما أن هناك اتفاقا واضحا بين كلام الصوفية فى المعرفة وبين اتجاه الغنوصية الذى يقوم على العرفان والحدس التجريبى الحاصل عن اتحاد العارف بالمعرف ، ثم كشف الأسرار الإلهية ، كما رأينا فى كلامهم عن المعرفة ، ونفس كلمة معرفة بمعناها الصوفى لا تفترق عن معناها اليونانى أو الغنوصى ، « جنوسيس » فنفس الاتجاه ونفس المبدأ : بعيدان كل البعد عن الإسلام .

وقد تعانق الشيعة مع الصوفية فى هذه الناحية ، ومضوا بتلك الروح الغنوصية يشوهون بها معالم الإسلام ويلصقون به ما ليس منه .

ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم حديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه » كدليل على هذا التحالف ، وذلك التأثر المشترك بالغنوصية وبالفلسفة اليونانية

١ — فأولا هذا الحديث الذى يجعله الغزالى عمدته فى فلسفته وتصوفه قد ثبت كذبه ثبوتا لا يدع مجالا للشك فى ذلك .

وقد قال عنه السيوطى : إذن هذا الحديث ليس بصحيح .

وقد سئل عنه النووى فى فتاويه فقال : ليس بثابت .

وقال الزركشى فى الأحاديث المشتهرة : ذكر ابن السمعانى أنه من كلام يحيى بن معاذ الرازى[١] .

---

(١) مجموعة رسائل للسيوطى : رسالة القول الأشبه مخطوط رقم ٢٥ بدار الكتب المصرية .

٢ - ويمكن أن يعتبر هذا الحديث أساسا للقول بالمعرفة اليونانية والغنوصية فى الأوساط الصوفية والشيعية ، ومظهراً قويا من مظاهر تأثر الصوفية والشيعة بهذين الاتجاهين الأجنبيين عن الإسلام .

فقد ذكر الدكتور الشيبى : بورد عن السراج « وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

وينسب هذا القول إلى الإمام على كذلك .

ويرى « ديبور » أن هـذا النص إنما هو تصرف فى عبارة سقراط « اعرف نفسك » وقد وردت فى ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد(١) .

وربما كان من المستحسن أن نورد نص عبارة « ديبور » فقد يكون فيها تأكيد لتلك الفكرة التى تذهب إليها ، يقول : « كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف وهى « اعرف نفسك بنفسك » وصلت هذه العبارة إلى العرب فى ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد ، وقد نسبوها إلى على ختن الرسول بل إلى الرسول نفسه ، « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

وكان هذا نصا استند إليه أهل النظر الصوفى على اختلاف مذاهبهم(٢) .

وبعد هذا نجد الأحاديث الصحيحة التى تكلمت فيما يقرب من ذلك المعنى عند الصوفيه ، إذا قلنا إن مقصودهم من الكلام فى المعرفة إنما هو الإيمان أولا ، أو ما يثبت ذلك الإيمان - نجد أن تلك الأحاديث لا تتكلم وكذلك القرآن - إلا عن الإيمان أو الإسلام أو الإحسان أو العلم ، ولم

---

(١) الصلة بين التصوف والتشيع جـ ١ ص ٦٥ .

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٧ .

يستعمل لفظ المعرفة فى ذلك على الإطلاق وخاصة فى القرآن الكريم ، سواء هى أو ما اشتق منها ، من مثل كلمة عارف الدائرة علما على الأولياء الصوفية ، ولا لفظها هى كما هو بصيغة المصدر . لا فى ذلك المعنى الذى نحن بصدده ولا فى غيره ، إلا فى تبويب البخارى لأحد أبواب كتاب الإيمان » : باب قول النبي ﷺ : «أنا أعلمكم بالله » ، وأن المعرفة فعل القلب ، لقوله تعالى « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » ثم يورد حديثا واحداً تحت هذا الباب ، وهو الذى جاء فيه قوله ﷺ : إن أتقاكم واعلمكم بالله أنا » [1] .

وليست فيه لفظة المعرفة ولا مشتقاتها .

ولا ندرى ما الذى جعله يأتى بتلك العبارة التى مهد بها لذلك الحديث أو ذلك الباب ؟ وتلك الكلمة هنا أبعد ما تكون عن المعنى الذى يستعمله فيها الصوفية أو الغنوصيون ، فإنها قرنت بالمؤاخذة فى الآية على كسب القلوب أو علمها .

والمؤاخذة لاتكون على الإيمان ، ولا ما هو من باب الإيمان ، وكسب القلوب هنا إنما هو الأفكار السيئة كما هو واضح .

---

(١) من صحيح البخارى جـ ١ ص ١١

هل يلزم من المعرفة الإيمان ؟؟

إذا بحثنا فى آيات القرآن الكريم وجدنا فيه من النصوص القاطعة التى تدل على أنه لا يلزم من المعرفة الإيمان .

قال تعالى « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون[1] » .

ويقول « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون[2] » .

ويقول : « يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون » [3]

فنلاحظ هنا فى هذه الآيات : أن المعرفة اجتمعت مع الإنكار وعدم الإيمان .

ومن هنا كان من الممكن أن نطلق على هؤلاء ومن تأثروا بهم أنهم شاكون فى الله وفى الوجود

وأنهم سلكوا ذلك السبيل علهم يصلون عن طريقه إلى الحقيقة ، إن كانوا يريدون الحقيقة أو الحق .

ولذلك أطلقوا على من أحاط نفسه بادعاءات المعرفة لقب « العارف بالله » ونظروا إليه نظرة التقديس والولاية ، وقد تقدم لنا حديث رسول الله ﷺ : « ألا إن أعلمكم بالله أنا » .

---

(١) البقرة آية ١٤٦ (٢) الأنعام آية ٢

(٣) النحل آية ٨٣

إذن فليس هناك عارف بالإسلام بهذا المعنى ولا بذلك الذى يذكره ابن عربى ، إن العارفين يظهرون هنا كأنهم فى الصورة الدنيا لما يجرى عليهم من أحكامها ، وأن الله تعالى قد حولهم فى مواطنهم فى النشأة الأخرى ولا بد من ذلك ، فهم فى الصورة مجهولون ، إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك . فما من عارف بالله ، من حيث التجلى الإلهى إلا وهو على النشأة الآخرة ، قد حشر فى دنياه ، ونشر فى قبره ، فهو يرى مالا ترون ، ويشهد ما لا تشهدون »[1] .

وإنما هناك المؤمن والعالم ، ولكن ليس بهذا المعنى الغنوصى ، ولم يوجد ولن يوجد فى الدنيا هذا العارف الذى يشير إليه ابن عربى أو الصوفية والفلاسفة اللهم إلا إذا كان فى الأنبياء والمرسلين ، فهذا اتجاه غنوصى لا يعرفه الإسلام وينكره كل الإنكار على من يسير فيه .

ولنستعرض هنا فى نظرة سريعة بعض هؤلاء الصوفية . ممن يستشهد بهم البعض على التصوف السنى لنرى مدى انغماسهم فى الفلسفة والغنوص .

رأى السهروردى المقتول أستاذه أرسطو فى النوم ، فسأله رأيه فى مجموعة من المتصوفة وهو يحكى لنا تلك الرؤية فيقول : « .. ثم كنت أعد جماعة أعرفهم[2] » .

فالتفت إليهم ، ورجعت إلى أبى يزيد البسطامى[3] وأبى محمد سهل بن

---

(١) من فصوص الحكم ص ١٨٦ و ص ٢٤ من التصوف الإسلامى للدكتور ابراهيم هلال .

(٢) يقصد الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابى وابن سينا .. إلخ ص ٣٤ بمجموعة الحكمة الإلهيه .

(٣) يلاحظ هنا المشابهة القوية بين كلام أفلاطون وكلام أبى يزيد البسطامى هامش ص ٤٢٢ .

عبد الله التسترى وأمثالهما فكأنه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ، ما وقفوا عند العلم الرسمى بل جاوزوا إلى العلم الشهودى ، وما اشتغلوا بعلائق الهيولى ، فلهم « الزلفى وحسن المآب » فتحركوا بما تحركنا ونطقوا[1] بما نطقنا ، وفى موضع آخر يتكلم هو فيقول وأما أنوار السلوك فى هذه الأزمنة القريبة « فخميرة الفيثاغوريين ، وقعت إلى أخى أخميم » ذو النون المصرى » ومنه نزلت إلى سيار تستر وشيعته « ثم يضيف إلى ذلك أبيان من كان لهم نصيب من التراث الفارسى : وأما خميرة الخسروانيين فى السلوك : فهى نازلة إلى سيار بسطام « أبو يزيد » ومن بعده إلى فتى بيضاء — « الحسين بن منصور الحلاج » ومن بعدهم إلى سيار آمل وخراقان « أبو الحسن الخراقانى » .

فهنا نجد موارد أجنبية متعددة نهل منها هؤلاء الصوفيـــة إلى جانب الفلاسفة « غير أن الفلاسفة غلب عليهم الفكر والنظر والصوفية غلب عليهم الوجد والذوق .

---

(١) من : مجموعة فى الحكمة الإلهية ص ٧٤ ،

غربة كلمـــة تصوف

ليس غربة التصوف فى جوهره وموضوعه فقط ، بل إننا نلاحظ أن كلمة تصوف نفسها دخيلة على المفاهيم والمصطلحات الإسلامية ولم تكن موجودة من قبل ، ولم يعرف هذا المفهوم الذى اصطلح لها إلا فى نهاية القرن الثانى الهجرى أو بداية القرن الثالث ، فلم تستعمل فى عهد الرسول صلوات الله وسلامه عليه ولا فى عهد خلفائه من بعده وصحابته حتى القرن الثالث الهجرى .

يروى ابن تيمية عن أبى الشيخ الأصفهانى ، عن محمد بن سيرين :

« أنه بلغه أن قوما يفضلون لباس الصوف فقال : إن قوما يتخيرون الصوف يقولون إنهم متشبهون بالمسيح بن مريم ، وهدى نبينا أحب إلينا وكان النبى ﷺ يلبس القطن »[1]

وقد مر بنا أيضا أن إبراهيم بن أدهم تعلم اسم الله الأعظم من راهب يقال له سمعان .

ويقول نيكولسن[2] « إن أول خانقاه بنيت للصوفية كانت بالرملة بفلسطين ، وأن الذى أسسها ، كان أميراً مسيحيا[3] فهذا مبـــدأ التزى بالصوف والانقطاع فى الربط والزوايا بعيداً عن الناس فى الصحراء والجبال كما كان يفعل المسيحيون فى الأديرة .

---

(١) الصوفية والفقراء ص ٤

(٢) نقلا عن جامى فى نفحات الأنس ص ٣٤ ، ١١

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٣ .

الصوفية والزهد

ينقل الدكتور الشيبي عن الكلاباذى أن الزهاد فى الشام كانوا يسمون جوعية ، وهو اللفظ القريب من كلمة (العراة) عند الهنود ، فى الوقت الذى تسمى فيه زهاد الكوفة وبعض زهاد البصرة بالصوفية[1] وأرى أن هذا الزهد الإسلامى لا يقل عن التصوف الإسلامى فى غربته عن الإسلام ، وكلا الاتجاهين واحد عند صوفية المسلمين وزهادهم ، وصوفية الديانات والثقافات الأخرى .

ويقول أحد المتعصبين للتصوف[2] : « إن التصوف من جهة معناه العام لفظ عام يدخل فيه كل دين وكل ملة ، بمعنى أن للمسيحية تصوفها ولليهودية كذلك وللهندوكين والفارسية والبوذية . إلخ » وقد كرر المؤلف هذا المعنى فى أكثر من موضع[3] .

ولا يفوتنا هنا : أن ننبه إلى أن الإسلام ليس له تصوف (كما ذهب إلى ذلك مؤلف التصوف الإسلامى الخالص) — بمعنى أنه دين غير مستعد للتصوف وما لصق به من هذا التصوف الذى يدعى أنه إسلامى ، إنما هو تشويه لصق بالإسلام على شاكلة مالصق بالأديان الأخرى من الثقافات الأجنبية .

ولعل هذا هو اتجاه الدكتور أبو العلا عفيفى الذى يقول فيه : « إن التصوف فى ذاته ليس جديداً فى الإسلام ، وإنما هو قد عاش فى كل بلد

---

(١) الصلة بين التصوف والتشيع جـ ١ ص ٢٨٠ ، ٢٨٤
(٢) التصوف الإسلامى الخالص للاستاذ أبو الفيض المنوفى
(٣) المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٦٩ ، ٨٢

ذهب إليه الإسلام، ونما وترعرع قبل أن يفتحه المسلمون[1]

فهذا الاتجاه الباطني، والبحث فيما وراء الطبيعة عن خفايا الكون ومحاولة الوصول إليها بطريق المجاهدة النفسية والجسمية لايعرفه الإسلام ولا يعتبر من سار في هذا الطريق أنه يسير على صراطه المستقيم، وإنما هو استيراد من خارج الإسلام في الشكل والموضوع أو المظهر والجوهر، فالحقيقة والاتجاه أخذ عن أديان مختلفة سماوية وغير سماوية، والشكل أو المظهر أخذ عن زى الرهبان المسيحيين.

فجاء علماء العربية فنسبوهم إلى الشكل الذى هو ألصق شيء باتجاههم[2] هذا إذا سلمنا وقلنا إن الكلمة في لفظها عربية، ومن المحتمل جداً أن تكون أجنبية وجدت منذ القدم علماً على هؤلاء الذين يريدون أن يشفوا هوى في نفوسهم من ناحية الكون والحياة غير مقتنعين بما جاءت به الأديان أو جريا وراء الأفكار الفلسفية أو الكهنونية.

وفى ذلك يقول الدكتور احمد غلوس: وقد خطر لى بعد طول التفكير أنه من الراجح أن تكون كلمة التصوف مشتقة من كلمة:

« تيو صوفية » اليونانية، التى كانت تطلق عند قدماء اليونان على مذهب روحى يعتنقه النساك والزهاد السالفون قبل الإسلام بعدة قرون، فكانوا ينأون بجانبهم عن الدنيا ويلجأون إلى أنواع من الرياضات الروحية والعبادة مما اقتبسوه من أنبيائهم ورسلهم حباً في التقرب بالروح من خالقهم، وتلقى الحكمة والمعارف القدسية منه تعالى.

ويؤيد هذا الرأى ماورد في دائرة المعارف البريطانية من أن «التيوصوفين»

---

(١) التصوف والثورة الروحية ص ٢٩٤

(٢) التصوف الإسلامى د/ هلال ص ٢٩

كانوا معروفين فى أزمان بعيدة ، وكانوا يزهدون فى الدنيا وينقطعون إلى النسك والعبادة ، واستنزال الحكمة الإلهية على قلوبهم ، وأن هذه الكلمة مركبة من لفظين تركيبا مزجيا وهما لفظ « تيو » ومعناه الإله ، وصوفيا ومعناه « الحكمة » أى أن أولئك القوم كانوا بزهدهم وعبادتهم يتطلعون إلى اكتساب الحكمة الربانية من الله رأسا ، فهناك تشابه كبير بينهم وبين المتصوفة من حيث « اتحاد الواسطة والغاية » [١] وإذا أضفنا إلى ذلك مايثبته الأستاذ عباس محمود العقاد من أن « التصوف فى أمم الغرب المسيحية يشتق من الخفاء أو السر ويطلقون عليه اسم « مستسزم » أى السرية أو المعانى الخفية فخاصته المميزة له عندهم هى البحث فى البواطن والتعمق فى الأسرار المغيبة وراء الظواهر [٢]

وإذاتأملنا فىأقوال الصوفية المتقدمة وإلى سلوكهم أيضاً ، وإلى مافى كل ذلك من تطابق مع كل تلك المعانى الأجنبية ، وإلى اختلاف الكتاب من الصوفية أنفسهم فى أصلها كما ـ أشرنا إلى ذلك آنفا ـ بينهم وبين علماء اللغة .

إذا تأملنا وعرفنا ذلك : أمكننا أن نقول : إن التصوف فى الإسلام من أوله المسمى « بالزهد » وآخره المعروف « بالتصوف » إنما هو استيراد أجنبى من خارج الإسلام ، وليس من صميمه ، وإن تسميته بالزهد فى أوله إنما هى بالنسبة إلى جانب منه ، مثل التسمية بالعباد والنساك ، والجوعية والحكماء العراة ، وكل هذه أسماء ملحوظ فيها جانب من جوانب التصوف ، وهو يجمعها كلها ، وكل منها يتطابق معه فى وجه من وجوهه أو مذهب من مذاهبه .

ومن هنا يمكن أن ننظر إلى تلك الكلمة « صوفى » ، « وصوفية » فى

---

(١) من مجلة منبر الإسلام عدد إبريل سنة ١٩٦٣ ص ٨٠

(٢) التفكير فريضة إسلامية ص ١٥٩

إطلاقها المبكر قبل الإسلام وبعده فى القرن الأول — فى المجال العربى على جماعة المتعبدين، أو الفرد العابد[1] — وأن لا نكذب تلك الروايات التى تقول بإطلاقها فى اللغة العربية فى ذلك الوقت المتقدم على الإسلام[2] على أنها من باب الكلمات الدخيلة فى اللغة العربية.

كما تعرف تطرق تلك الألفاظ إليها فى القديم من لغات الأمم المختلفة، — ثم جاء المتأخرون واعتبروها منسوبة إلى الصوف فى أصح أقوالهم خاصة وأن الصوف شاع فى عصر الجمع والتدوين والتأليف.

على أن إطلاقها فى العصر الأول على العباد والنساك ليس ببعيد، إذا عرفنا أن اتصالا حقيقيا نشأ فى العالم الإسلامى، اتصل فيه المسلمون بالفلسفة اليونانية فى العقود الإسلامية الأولى.

ذلك أن ابن كثير — وهو مؤرخ ممتاز — ذكر لنا فى بعض النصوص أن علوم الأوائل انتشرت فى العالم الإسلامى فى القرن الأول الهجرى. والمقصود بعلوم الأوائل «الفلسفة اليونانية، وعلم النجوم وغيرهما من معارف يونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامى».

كما أن هناك نصا نقله لنا الشيرازى فى كتابه «الأسفار الأربعة» عن المطارحات للسهروردى يقول فيه: «إن المتكلمين الأوائل فى عهد بنى أمية عرفوا الفلسفة اليونانية، ولكن ليست من ذلك النوع المشائى الذى عرفه المسلمون فيما بعد[3]».

---

(١) اللمع للسراج ص ٤٢، ٤٣، وأساس البلاغة للزمخشرى فى مادة صوف والتفكير فريضة إسلامية للعقاد ص ١٦ وهامش القاموس مادة صوف.

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه لينكولسن ص ٦٨

(٣) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٣١

فالتصوف فى أصله ولفظه ومعناه ، متقدمة ومتأخرة :
استيراد أجنبى وليس من الإسلام فى شىء .

نظرية المصدر الهندى

على أن هناك فريقاً من العلماء يذهب إلى أن مصدر التصوف والحياة الروحية فى الإسلام إنما هو مصدر هندى .

ويعتمد هؤلاء فى تأييد وجهة نظرهم على مايأتى :

١ — مايلاحظ من أوجه الشبه بين بعض مظاهر التصوف النظرية والعملية فى الإسلام — وبين ماورد فى بعض الكتب الدينية الهندية من عقائد وأدعية وأناشيد ، مايصطنعه فقراء الهنود وزهادهم من طرق فى الرياضة والعبادة والتفكر والذكر والمعرفة .

ويعد البيرونى[1] خير من كتب عن الهند ، وأدق من وصف أحوالهم وعرض لعقائدهم وعلومهم ومذاهبهم الدينية والفلسفية ، لاسيما أنه كان عالما باللغة السنسكريتية ، وعاش فى الهند زمنا طويلا ووضع فى ذلك كتباً أهمها كتاب « تحقيق ماللهند من مقوله ، مقبولة فى العقل أو مرذولة .

ولم يقف البيرونى فى هذا الكتاب عند حد العرض والوصف ونقل النصوص بل تجاوز هذا كله إلى الموازنة والإبانة عن أوجه الشبه بين ما يعرضه من عقائد الهنود وحكمتهم وبين أنظار اليونان ومذاهبهم الفلسفية من ناحية ، وبينها وبين أذواق الصوفية المسلمين وأقوالهم وطرقهم فى الرياضة من ناحية أخرى .

والذى يعنيناهنا هو أن نتبين مع البيرونى إلى أى حد يقع التشابه بين

---

(١) هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى عاش من ٣٥١ إلى ٤٤٠ هـ ٩٦٢ — ١٠٤٨ م

المذاهب الهندية فى الرياضة والمجاهدة والعبادة والمعرفة ونظيراتها عند صوفية المسلمين ، وهو ذلك التشابه الذى اتخذ منه كثير من المستشرقين أساسا أقاموا عليه نظريتهم القائلة بأن مصدر الإسلامى هندى .

فمن الأشياء التى أبان البيرونى عن وجه الشبه فيها بين حكماء الهند واليونان من ناحية ، وبين صوفية المسلمين من ناحية أخرى .

١ - القول بأن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبها بها على غاية إمكانه ، يتحد بها عند ترك الوسائط وخلق العوائق والعلائق[1]

٢ — ومنها القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفوس الباقية فى الأجسام البالية ، وانتقالها من بدن إلى بدن ، وما يترتب على ذلك من قول بالحلول ،

فبعد أن أبان البيرونى أن التناسخ هو من أخص خصائص الفلسفة الدينية للهنود ، وأنه فى رأيه علم النحلة الهندية ، حتى أن من لم ينتحله لم يك منها ولم يعد من حملتها ، نراه يقول :

وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس نائمة والآخرة نفس يقظانة ، وهم يجيزون حلول الحق فى الأمكنة : كالسماء والعرش والكرسى .

ومنهم من يجيزه فى جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن ذلك « بالظهور الكلى » .

وإذا أجازوا ذلك فيه ، لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر ،

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة ص ١٦ :

٣ — ومنها كيفية الخلاص من الدنيا ، وصفة الطريق المؤدى إلى هذا الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة .

وفى ذلك يقول البيرونى إن النفس مرتبطة فى العالم ، وإن لرباطها سبباً ، وسبب الوثاق هو الجهل ، وخلاص النفس هو إذن بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كلى مغن عن الاستقراء ، ناف للشكوك .

واستشهد فى هذا المقام بقول صاحب كتاب « باتنجل » وهو « إفراد الفكرة فى وحدانية الله » . يشغل المرء بالشعور بشىء غير ما اشتغل به ، ومن أراد الله : أراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب[1] حتى يقول :

« ومن بلغ هذه الغـــاية غلبت قوته النفسية على قوته البدنية ، فيمنح الاقتدار على ثمانية أشياء ، بحصولها يقع الاستغناء . وعد هذه الأشياء الثمانية ، وقد عقب البيرونى على هذا بقوله :

وإلى مثل هذا أشارت الصوفية فى العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان : قديمة لا يجرى عليها تغير أو اختلاف، بها يعلم الغيب ويفعل المعجزة وأخرى بشرية للتغير والتكوين .

٤ — ومنها اتحاد النفس بمعقولها ، وما يؤدى إلى هذا الاتحاد فى طريق « باتنجل » والصوفية - وأخص خصائص طريق « باتنجل » هذا . هو أن صاحبه لم يكن يرى أن إقامة الشعائر الدينية ، وأداء فروض العبادة ، هما سبيل الإنسان إلى السعادة ، بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله ، والتأمل المتصل فى الله .

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة للبيرونى ص ٣٤ .

فإن الذكر والتأمل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليهما إلى اتحاده بالله وبالكون اللذين ليسا إلا حقيقة واحدة .

فهو مذهب تصوفي روحي خالص ، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شيء والزهد في كل شيء ، والرياضة الروحية التي يفنى فيها الإنسان عن كل شيء حتى عن نفسه ، فإذا هو يستشعر في هذا كله سعادة لا تجاوزها سعادة وطمأنينة لا تعدلها طمأنينة[1] » .

وقد كشف البيروني عن أوجه الشبه بين طريق باتنجل هذا وطريق الصوفية فقال : وإلى طريق باتنجل ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق فقالوا ، ما دمت تشير فلست بموحد ، حتى يستولى الحق على إشـــارتك بإفنائها عنك ، فلا يبقى مشير ولا إشارة .

كما وجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد كجواب أحدهم عن الحق « وكيف لا أتحقق من هو أنا بالأنية . ولا أنا بالأينية ، إن عدت فبالمودة فرقت ، وإن أهملت فبالاهمال خففت وبالاتحاد ألفت .

وكقول أبي بكر الشبلي « اخلع الكل تصل إلينا بالكلية ، فتكون ولا تكون ، أخبارك عنا وفعلك فعلنا .

وكجواب أبي يزيد البسطامي وقد سئل بم نلت ما نلت ؟ .

« إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو ، . . . » .

---

(١) من محاضرة في الفلسفة العامة والشرقية ألقاها الدكتور مصطفى حلمي في أصول الدين ص ١٤٩ .

وعلى هذا النحو نرى البيرونى يفيض فى وصف فلسفة الهند الدينية ومذاهبهم فى الله والموجودات الحسية والعقلية ، وتعلق النفس بالمـــادة وتناسخ الأرواح ، وطريق المعرفة والسعادة وكيفية الخلاص من الدنيا .

ولعل أهم العقائد الهندية التى لعبت دوراً هاماً فى التصوف الإسلامى هى « عقيدة تناسخ الأرواح » وما تؤدى إليه من مذهب فى الحلول ووحدة الوجود ، وفى اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، بحيث يصير هذا كله شيئا واحدا ، وقد سار على منهج البيرونى طائفة أيضا من العلماء المستشرقين أمثال هورتن « وبلوشيه » ، « وماسينيون » ، « وجولد زيهر » وبراون ، « وأوليرى » ، وكثير غيرهم ممن يضيق بذكرهم المقـام ، وآراؤهم مفصلة فى ذلك تؤيد تأثير التصوف الإسلامى بالمذاهب الهندية أو هو منقول عنها ويكفى أن نشير هنا إلى ما يراه الأستاذ ماسينيون ، من أن بحث الأطوار التى أدت إلى إدخال الذكر فى طرق الصوفية المتأخرين ، قد دل على تسرب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامى

وإلى ما يراه الأستاذ « براون » من بعض أوجه الشبه الظاهرة بين المذاهب الصوفيـــة فى صورها الأولى وبعض المذاهب الهندية لا سيما « الفيدانتاسارا » ولو أنه ينظر إلى أن هذا التشابه مبالغ فيه[1] .

---

(١) « الفيدانتاسارا » مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من « الفيدا » وهو كتاب « آرى مقدس » مكتوب باللغة السنسكريتية – ومعنى الفيدا هو معرفة المجهول عن طريق الدين ، فى حين معنى الفيدانتا هو تكميل الفيدا ويشتمل كتاب « الفيدا » على أوراد تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية ويرجع تاريخ « الفيدانتا » إلى القرن الخامس بعد الميلاد ، وهو أكثر المذاهب تصويراً للبرهمية ، وكانت عنايتها موجهة إلى شرح الفيدا ثم =

ويقول : جولد زيهر : إن قصة إبراهيم بن أدهم الذى يقال إنه كان من الأمراء ولكنه تخلى عن الإمارة وآثر حياة الزهاد ، هى بعينها قصة بوذا ، وأن استعمال المذابح مستمد من البوذية .

ويرى الأستاذ « أوليرى » أنه لا ينبغى إغفال ما يحتمل أن يكون للبوذية من تأثير على التصوف الإسلامى . لأن التعاليم البوذية قد شاعت فى بلاد الفرس وما وراء النهر فى العصر الجاهلى . كما وجد بعض المعابد البوذية فى بلخ إحدى مدن خراسان .

ومع هذا يقول الأستاذ « أوليرى » إن البحث الدقيق لا ينتهى إلى أن الأثر البوذى كان ذا خطر عظيم فى التصوف الإسلامى ، لا سيما أن التشابه الذى يوجد بين النيرفانا البوذية والفناء الصوفى إنما هو تشابه سطحى .

فالمذهب البوذى فى النيرفانا : هو المذهب الذى يصور النفس الإنسانية وقد فقدت فرديتها فى طمأنينتها المطلقة التى لا تشوبها شائبة من حس أو شهوة

والمذهب الصوفى فى الفناء : وإن كان يدعو كذلك إلى فقدان الفردية إلا أنه ينظر إلى البقـــاء الدائم على أنه يوجد فى المشاهدة الذوقية للجمال الإلهى .

= استحال إلى فلسفة نظرية فيها عمق وطرافة ، وأخص ما يمتاز به ذلك المذهب هو « وحدة الوجود » وإنكار الوجود على كل الكائنات الجزئية فى ذاتها . والاعتراف لها به على قدر ما فيها من عنصر إلهى مستمد من إلههم « براهما » فليس طريق النجاة فى الزهد والتعبد فحسب وإنما هو أيضاً فى أن يعرف أن براهما فى كل شىء ، وأن كل شىء هو براهما .

وينتهى الأستاذ أوليرى : إلى أن هناك مقابلا هنديا للفناء الصوفى غير أن هذا المقابل ليس فى البوذية ، وإنما هو « فى وحدة الوجود » التى جاءت فى الفيدا[1] .

ولعل اشتراك التصوف الإسلامى مع الديانة البرهمية فى عقيدة وحدة الوجود كان من أهم الدوافع التى حملت كثيراً من الباحثين على اعتقاد أن مصدر التصوف التيوزوفى[2] لا يمكن أن يكون إسلامياً ، وذلك لما يلاحظ من تعارض بين « وحدة الوجود » وهى الفكرة الكبرى فى علم التصوف وبين « عقيدة الإسلام » الرئيسية فى التوحيد .

على أن البعض يرى : أن هذا التعارض ظاهرياً أكثر منه جوهرياً ، لأن ما ينتهى إليه الصوفية من إثبات وحدة الوجود ، ليس فى الحقيقة إلا ضرباً جديداً من تذوق العقيدة الإسلامية فى التوحيد ، أو لوناً مستحدثاً من ألوان التعبير عنها ، قد تأثر فيه الصوفية المتأخرون . بما عرفوه وأساغوه من حكمة الهند ودينهم وفلسفة اليونان وأنظارهم ، وبغير هذا من ثقافات الأمم القديمة ذوات الحضارات الراقية التى اتصل بها المسلمون بألوان مختلفة من أنواع الاتصال فى عهود تاريخهم المتعاقبة وبخاصة فى العهد العباسى الذى نشطت وازدهرت فيه الثقافة والبحث العلمى والترجمات من وإلى الثقافة الإسلامية .

هذا هو تقريباً مجمل الملحوظات والآراء التى يقدمها من ذكرنا من العلماء وهى ملحوظات وآراء بعضها صحيح من الناحية الموضوعية . وبعضها الآخر ما يزال يحتاج إلى مزيد من التحقيق .

---

(١) القيم الروحية للدكتور محمد مصطفى حلمى ص ٣٦ .

(٢) التصوف التيوزوفى هو التصوف الإشراقى الذى يدور المذهب الرئيسى فيه على اتحاد العبد بالرب

ولعل أهم ما يلفت نظرنا فى هذه الملحوظات والآراء أنها تقارب من بعض التعاليم النظرية والعلمية فى التصوف الإسلامى ، وبين ما يمكن أن يعد نظيراً لها أو شبيهاً بها فى بعض المذاهب البراهميه والبوذية ، التى انطوت عليها الكتب والتعاليم المعروفة عن هاتين الديانتين الهنديتين ،

ولعل المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية : معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيرونى كتابه الكبير « تحقيق ما للهند من مقوله » وهو ذلك الكتاب الذى يعتبر بحق من أهم المراجع وأدقها وأوفاها فى ذلك الباب .

وكما هو معروف أن البيرونى انتهى من وضع كتابه هذا فى الربع الأول من القرن الخامس للهجرة[1] أى فى وقت متأخر عن الوقت الذى بدأ فيه الزهد والتصوف يستحيل فيه إلى علم نظرى وعملى ، له أذواقه ومجاهداته وحقائقه ومشاهداته ، فيعرف تارة باسم علم التصوف ، وتارة أخرى باسم علم الباطن ، وأطواراً مختلفة بأسماء أخرى تدل على مبلغ ما عرض لموضوعه من اتساع النطاق وامتداد الآفاق .

---

(١) القيم الروحية د/ مصطفى حلمى ص ٣٨ .

وماذا عن المصدر الفارسي ؟

الذين يذهبون إلى أن للتصوف الإسلامي مصدراً فارسياً يستدلون على ذلك بما يحدثنا به التاريخ من وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب فى مختلف العصور .

كما يستدلون بأن فريقا كبيراً من شيوخ الصوفية وأعلامها الأفذاذ الذين ظهروا فى العهود الأولى للتصوف كانوا من الفرس .

ولقد كان الأثر الفارسي والثقافات الفارسية واضحا فى الثقافات الإسلامية وخاصة المترجمة منها وبنوع خاص فى العصر العباسى فلقد كان ذلك العصر حافلا بكثير من حملة العلم وأصحاب النحو وأهل الحديث والتفسير والمتكلمين وغيرهم من الصفوة الممتازة . الذين كان سوادهم الأعظم فرسا عاشوا فى ظل الإسلام بالإضافة إلى قوة الصلات الاجتماعية والسياسية بين الفرس والمسلمين التى كانت سائدة آنذاك .

بحيث لا يمكن إنكار ما أنتجته هذه الصلات من آثار ونتائج قيمة فى الحياة العربية والإسلامية على اختلاف أنواعها .

أما أن التصوف الإسلامي مستمد من أصل فارسى لأن فريقا كبيراً من شيوخ الصوفية كان من أصل فارسى : فهذا ما يحتاج إلى بحث وتدقيق .

لقد كان لكثير من صوفية الفرس آثار ومعالم واضحة فى التصوف الإسلامى لا يمكن أن تمحى من تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة ، وفى تطور التصوف واستحالته إلى علم بصفة خاصة .

وذلك أمثال : معروف الكرخى وأبو يزيد البسطامى غير أنه لا يمكن

القول بأن تطوير الحركة الصوفية وازدهار الحياة الروحية يرجع إلى صوفية الفرس وحدهم . وإنما كان لغيرهم جهود قوية شاركت فى هذا المضمار أمثال أبو سليمان الدارانى من العراق وأمثال ذو النون المصرى[١] من مصر الذى يقال : إنه ولد من أبوين نوبيين أو قبطيين .

فلهذين الصوفيين وكثير غيرهما من الصوفية غير الفرس — :

نفحات صادقة ومشرقة فى تاريخ الحياه الروحية الإسلامية ،

ولعل هذه الصفحات أو النفحات ليست أقل شأناً فى ترقية التصوف الإسلامى مما كان لنظيراتها عند صوفية الفرس ، بل نحن لا ننكر أنه كان هناك من صوفية العرب أنفسهم من كان له أثر كبير فى صوفية الفرس .

مثل محي الدين بن عربى[٢] وشرف الدين عمر بن الفارض[٣] .

وقد كان كلاهما عربيا أصيلا ، أو منحدراً من أصل عربى على الأقل ، كما كان لكل منهما فضل كبير فى إقامة التصوف « التيوزوفى » على دعائم قوية فيها طرافة روحية وحدة فلسفية .

وبخاصة ما كان لابن عربى من أثر قوى فى تصوف كثير من صوفية الفرس أمثال العراقى وأوحد الدين الكرمانى وعبد الرحمن الجامى وما كان لمؤلفاته من اهتمام ودراسة لدى متصوفة الفرس وبصفة خاصة كتابه « فصوص الحكم » ،

---

(١) توفى الدارانى سنة ٢١٥ هـ وذو النون سنة ٢٤٥ هـ

(٢) توفى ابن عربى سنة ٦٣٨ هـ ،

(٣) توفى ابن الفارض سنة ٦٣٢ هـ .

وهذا كله ينتهى بنا إلى أن مصدر التصوف الاسلامى الأول لم يكن فارسيا كله ، وإن صح أن لصوفية الفرس أثراً فى الحياة الروحية الإسلامية وبخاصة بعد الإسلام وبعد ما انتشر التعبد والتحنث الإسلامى والزهد والتنسك فى نهاية القرن الثانى وبعد ما نشطت حركة الترجمات فى العصر العباسى الذى كان لها الدور البارز والكبير فى ترجمة كثير من الثقافات الأجنبية إلى العربية التى ازدخرت بها المكتبة الإسلامية آنذاك .

وهنالك أخذ صوفية الفرس بنصيبهم فى تلك الحركة الروحية : النظرية والعملية ، كما أخذ الصوفية العرب بحظهم منها .

وهنالك اختلط العرب والفرس وامتزجت عقائدهم ، وتشابهت مذاهبهم ، وتضافرت جهودهم ، فكان من ذلك كله هذا الازدهار الذى ظفرت به حركة التصوف .

على أن هناك شبها ظاهراً وقويا بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية .

فالزهد فى التصوف الإسلامى : يشبه إلى حد كبير : الزهد والرهبنة فى « الديانة المانوية[1] » .

كما يشبه الزهد والقناعة والنهى عن ذبح الحيوان فى الديانة المزدكية[2] ، ويشبه عقائد الشيعة فى حق الملك الإلهى ، وفى حلول الله فى الإمام .

إنها تكاد أن تكون صوراً جديدة لعقائد فارسية قديمة — ولقد

(١) نسبة إلى مانى مؤسس هذه الديانة ولد سنة ٢١٥ أو سنة ٢١٦ كما يقول البيرونى فى الآثار الباقية .

(٢) نسبة إلى مؤسسها مزدك المولود سنة ٤٨٧ م .

شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم[١] على يد من أسلم من الفرس بعد أن تفتحت الدولة الإسلامية وامتدت أطرافها فى كل مكان وكان من أهم أطرافها تلك البلاد الفارسية .

ومن طبيعة البشر وعاطفته ونفسيته أن يحن أو يعاوده الحنين إلى القديم فيتحايل أحياناً لـكى يلبس معتقداته القديمة ثوبا جديداً سائغا لمعتقداته الجديدة التى يدين بها أمام المجتمع والناس ، فتبرز هنا هذه الأشياء المتعمقة فى اللاشعور فى صورة شبه مقبولة للمجتمع الحاضر ويحاول هو أن يضفى عليها كل علامات الشرعية والمنطقية حتى تنتشر بين الناس فيقتنع بهذا نفسه لأنه استطاع أن يؤلف بين حاضره وماضيه — ولعل هذا التحليل النفسى هو الدافع الأساسى ووراء كل المذاهب والآراء والمعتقدات الدخيلة التى ظهرت بعد وفاة الرسول محمد صلوات الله وسلامه عليه .

فمن أصلهم مسيحى أدخل لنا الرهبنة والحلول والاتحاد وأيقظ لنا الفكرة المسيحية القائلة « حلول اللاهوت فى الناسوت » .

ومن أصل هندى جاء لنا بفكرة وحدة الوجود والاتحاد ، والتناسخ .

ومن أصل فارسى جاء لنا بالحقيقة المحمدية وأنها أول مخلوق خلقه الله والتعين الأول إلى آخر تلك الترهات التى امتلأت بها كتب الصوفية .

وأنا أتساءل : لماذا لم تظهر هذه الأمور فى عهد الرسول صلوات الله عليه وأصحابه المقربين من بعده .

وهل كانت الرسالة فى حاجة لمثل هذه الأساليب والمواجية والأذواق للتوصل بها إلى الله والمعرفة ؟ . وإذا كانت فى حاجة إلى مثل هـــذه الاستكمالات .

---

(١) القيم الروحية لمصطفى حلمى ص ٤٣ ط ١٩٧٠ .

فما هو موقفنا نحن كمسلمين ؟ من قول الله تعالى على لسان نبيه الحبيب :

« اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى » .

ولماذا لا نتخذ الكتاب والسنة نبراسا ومناراً لنا فى كل شىء ، يهدينا إلى الاتصال به وتنظيم العلاقة بين العبد والرب واضحة جلية لا يشوبها شائب أو كلام

ولماذا اتهم هؤلاء الصوفية وأدعياؤهم بالزندقة والانحراف فى كل العصور ؟ حتى فى العصور الأولى التى عاصرها التابعون .

ولماذا نلجأ إلى الآيات المتشابهة ونترك الحكم الواضح من الكتاب ؟

ولماذا نلجأ إلى التفسير الباطنى ونترك الظاهرى ؟ وقد أمرنا المولى جل وعلا على لسان نبيه الكريم : « أن لنا الظاهر والله يتولى السرائر » .

وماموقف الذين يتبعون المتشابه من الكتاب الكريم؟ أفلا ينطبق عليهم قوله تعالى :

« فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الحكمة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله[1] » .

ولقد انتشرت هذه المعتقدات الفارسية والباطنية .

ووجدت من الشيعة من اعتنقها وتلقفها وتعصب لها .

ومن الصوفية من تلقاها بالقبول لأنها تلاقت مع هواه وتأثر بها عن قصد أو عن غير قصد .

---

(١) سورة آل عمران الآية ٧.

والمتأمل بظاهر النظر يدرك لأول وهلة : أن مذهب الصوفية فى الحقيقة المحمدية ، وأنها أول مخلوق خلقه الله ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى علوية وسفلية ، تشبه إلى حد بعيد ، ما ورد فى الكتاب الزرادشتى المعروف باسم « زندا أفستا » ، « وهو أنه هرمز » إله الخير فى ديانة زرادشت لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً بل خلقه بواسطة الكلمة الإلهية»[1] .

وأنا أتساءل : وبوجه خاص لعلماء المسلمين ومثقفيهم كيف نتقبل نتقبل هذا فى بداية الخلق وأن الحقيقة المحمدية هى أول مخلوق ؟ وكيف نوفق بينها وبين ما ورد من النصوص المحكمة التى لا شبهة فيها ؟ ماذا نقول إذاً قول الله تعالى بأنه خلق أول الخلق آدم بعد أن قال للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة - وأنه خلق آدم من طين لا من نوركما يزعم هؤلاء ، وهل لم يمكن لله تعالى رب الخلق والكون أن يخلق الحقيقة المحمدية أولا من نور أو غيره ثم يخلق منها العالم بعد ذلك ؟ ولماذا لجأ إلى خلق آدم أولا وصرح أنه من طين ؟ هلى يعجز الله عن ذلك ؟ .

أو هو يخفى عنا وعن نبيه ذلك فى القرآن الكريم الذى يقول : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » فأين هذا الشىء الذى يقولون عنه؟ أو أن الله جل شأنه وعلا علواً كبيراً فرط فى ذكر هذة الحقيقة المزعومة .

لقد نص سبحانه وتعالى فى محكم كتابه الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فقال تعالى يحكى قصة خلق الحياة ممثلة فى آدم بعد ما خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء،

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهى للدكتور محمد مصطفى حلمى ص ٢٨٨

ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إنى أعلم ما لا تعلمون »[1]

وما قولهم مع النصوص الصريحة فى القرآن الكريم التى تقول :

« ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون » ومرة : « من طين ومرة : « من ماء مهين » ومرة : « من سلالة من ماء مهين » ، ومرة : « من صلصال كالفخار »

ما رأيهم أصحاب الحقيقة المحمدية فى هذه النصوص التى تجمع أن خلق الإنسان كان من طين ؟

---

(١) سورة البقرة الآية ٣٠ .

الكلام فى المصدر النصرانى

لم يقتصر الكلام فى المصادر الصوفية على المصدر الفارسى أو الهندى بل ذهب فريق آخر من الباحثين إلى أن ثمة عناصر أخرى روحية يمكن أن ترد أصولها إلى أصول نصرانية .

ومؤيد هذا الفريق مذهبه بما كان يوجد من صلات بين العرب والنصارى سواء فى الجاهلية أو فى الإسلام ، وبما يلاحظ من أوجه الشبه الكثيرة بين حياة الزهاد وللصوفية وتعاليمهم وفنونهم فى الرياضة والخلوة والتعبد .

وبين ما يقابل هـــذا كله فى حياة المسيح وأقواله وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم فى العبادة واللباس .

ومن الباحثين المؤيدين : لهذا الاتجاه « فون كريمر » ، وجولد زيهر ، ونيكولسون وفنسنك وآسين وبلاسيوس ، وأندريه وأوليرى .

ويرى : « فون كريمر » : أن التصوف الإسلامى والأقوال المأثورة عن الصوفية على أنهما ثمرات نمت وترعرعت ونضجت فى بلاد العرب تحت تأثير جاهلى ، حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى ، وكان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهباناً .

وجولد زيهر ! يستند إلى ما تقرره النصرانيه من إيثار الفقر والفقراء على الغنى والأغنياء ، فيزعم أن ما ورد فى الحديث النبوى من هذا المعنى مستمد من النصرانية ، ويعنى هذا أن يترتب عليه أن الفقر والتخشن فى الحياة إنما يرجع إلى أصل نصرانى ، ويضيف عليه نيكولسون أيضاً . ما يصطنعه الصوفية من صمت وذكر فيزعم أنه مأخوذ من النصرانية .

هذا من حيث : إن التصوف زهد وطريقة فى العبادة والرياضة واللباس .

أما فيما يتعلق بها من حيث هى مذاهب تصور منازع أصحابها الفلسفية واتجاهاتهم الروحية والفلسفية معاً : فإن هناك طائفة من القصص والأقوال التى تروى عن المسيح مما ورد فى كتب الصوفية أنفسهم ، ويمكن أن يؤخذ على أنه مصدر لبعض المذاهب الصوفية الإسلامية .

فمن هذا القبيل : ما يروى عن المسيح عليه السلام أنه مر على طائفة من العباد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية .

فقال : من أنتم ؟ فقالوا : نحن عباد .

قال : لأى شىء تعبدتم ؟

قالوا : خوفنا الله من النار فخفنا منها .

فقال : حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم .

ثم جاوزهم ومر بآخرين أشد عبادة منهم :

فقال : لأى شىء تعبدتم ؟ .

قالوا : شوقنا الله إلى الجنات وما أعد فيها لأوليائه فنحن نرجو ذلك .

فقال : حق على الله أن يعطيكم ما رجوتم .

ثم جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون ، فقال : من أنتم

قالوا نحن المحبون لله ، لم نعبده خوفا من ناره ولا شوقا إلى جنته ولكن حباً له ، وتعظيما لجلاله .

فقال : أنتم أولياء الله حقاً ، معكم أمرت أن أقيم ، فأقام بين أظهرهم[1] .

---

(١) القيم الروحية للدكتور محمد مصطفى حلمى ص ٤٥ : وقوت القلوب جـ ٣ ص ٨٢ .

قال أبو طالب المكي : وفي لفظ آخر ، أنه قال للأولين :

مخلوقا خفتم ، ومخلوقا أحببتم ، وقال لهؤلاء : أنتم المقربون .

فهذه القصة يمكن أن ينظر إليها بعض الباحثين على أنها مصدر للنظرية الصوفية الكبرى « في الحب الإلهي » الذى سيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية ، ودخل فريق منهم فيه عن خوف من النار ، وفريق آخر عن طمع في الجنة وشوق إليها ، وطائفة عن إقبال على الله لذاته ، وشوق إلى مطالعة جماله ، بصرف النظر عما أعد للكافرين من عذاب النار ، وما أعد للمقربين من ثواب الجنة .

على أننا لا ننكر ولا أحد يستطيع أن ينكر ما يوجد من أوجه الشبه بين حياة الزهاد ولباسهم وبعض تعاليم الصوفية وطرقهم في العبادة ومذاهبهم في الحب الإلهي ، وبين حياة الرهبان ولباسهم ، وبعض ما أثر عن المسيح وحوارييه من أقوال في المحبة وغيرها من شئون الحياة الروحية .

فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نجزم بأن مصدر التصوف والحياة الروحية في الإسلام إنما هو نصراني صرف

فصحيح أيضا أنه كان ممن مال إلى الرهبنة من العرب من يبني الأديرة - فقد روى عن حنظلة الطائي أنه فارق قومه وتنسك ، وبنى ديراً بالقرب من شاطىء الفرات حيث ترهب فيه حتى مات ، وكذلك قيل عن قس بن ساعدة كان يتقفر القفار ، ولا تكنه دار ، يتحسس بعض الطعام ، ويأنس بالوحوش والهوام .

وصحيح أيضا أنه يروى عن أمية بن أبي الصلت أنه لبس المسوح تعبداً وأن لكل من قس وأمية نثرا وشعراً طبعا بطابع ديني ، واصطبغا بصبغة الزهد في

الدنيا والنظر فى الكون ، وصحيح بعد هذا كله ، وفوق هذا كله ، أن القسس والرهبان كانوا ينبثون هنا وهناك فى أسواق العرب بعظون ويبشرون ويتحدثون عن البعث والحساب والجنة والنار كما يدل على ذلك كثير من آيات القرآن الكريم التى تتحدث عنهم وتحكى أقوالهم وتفند مذاهبهم .

وتصور إلى أى حد كانت تعاليمهم منتشرة بين العرب ، فهذا كله صحيح لا شبهة فيه ولا غبار عليه ولكن الذى ليس بصحيح هو أن نجعل منه أساساً يبنى عليه القول بأنه مصدر التصوف الإسلامى فقط .

ولكن هناك تساؤلا وهو أنه لماذا يقصر الباحثون أنظارهم على حياة المسيح وأقواله والرهبان وأحوالهم حين يحاولون ربط الصوفية بالمصادر النصرانية ولم لا يجوز أن يكون هذا التصوف أيضاً كان مسايرة لطبيعة الحياة العربية الجاهلية .

وقد كانت وقتئذ حياة خشنة لاحظ لها من ترف ، ولا أثر فيها لنعومة بحيث يمكن أن يقال : إن حياة الزهاد والصوفية فى الإسلام إنما هى إستمرار لهذه الحياة الخشنة البعيدة عن الزخرف والنعيم ، والتى كان يحياها العرب الجاهليون بصفة عامة ، والتى كانت تصطبغ عند بعضهم بصبغة الخلوة والانقطاع عن الناس ، إلى التفكر والتقرب من الآلهة يلتمسون عندهم الخير والحكمة ؟؟ .

بل وما الذى يمنع أيضاً من أن يكون مرجع الحياة الروحية الإسلامية هو مذهب الحياة التى كان يحياها قوم فى الجاهلية يعرفون ببنى صوفة ، الذين انفردوا لخدمة الله عند بيته الحرام ؟ .

ومع هذا لا أحد ينكر ما للمسيحية والرهبان من تأثير بالغ فى الحياة الجاهلية السابقة على الإسلام .

بالإضافة إلى ما نلتقى به فى ثنايا بعض النظريات الصوفية فى الحب الالهى بعض الألفاظ والعبارات والعقائد التى هى من أصل نصرانى مثل القول : « باللاهوت والناسوت » أو « حلول اللاهوت فى الناسوت . أى حلول الاله « اللاهوت » فى المسيح الانسان « الناسوت » — أو حلول الأول فى الثانى إذا بلغ هذا درجة معينة من الصفاء الروحى .

ومثل القول « بالكلمة » التى هى فى النصرانية واسطة بين الله والخلق ، والتى اصطنعها بعض الصوفية فى التعبير عن نظرياتهم فى الحقيقة المحمدية ، باعتبارها أول مخلوق خلقه الله ، أو : أول تعين للذات الإلهية فاضت منه بقية التعينات الأخرى من روحية ومادية ، ولم تظهر هذه العناصر النصرانية وأشباهها إلا بعد أن كان المسلمون قد اختلطوا بالنصارى وأخـــذوا يحاورونهم ويجادلونهم فى العقائد . فكان طبيعياً أن ينتشر بعض هذه العقائد النصرانية ، وأن يعمل عمله فى البيئة الاسلامية ، ويتردد صداه فى أقاويل الصوفية ومذاهبهم فى الحب الالهى وفيما يتصل به ، من اتحاد بين الرب والعبد ، ومن حلول الرب فى العبد .

وهذا أمر طبعى ملائم لسنة الحياة وتطورها : إذ لا يمكن وقد تطور التصوف وقد استحال إلى علم له مناهجه ومذاهبه ومنازعه الروحية المصطبغة بصبغة فلسفية ، أن يظل الصوفية بمعزل عن هذا الجو الذى امتلأ بالأفكار والعقائد النصرانية وما يدور حولها من حوار وجدل بين المسلمين والنصارى دون أن يكون له أثر فيما صدر عنهم من أقوال ، وما ذهبوا إليه من مذاهب ، لا سيما إذا كانت هذه الأقوال والمذاهب تدور حول مسائل تتصل من قريب أو بعيد بالعقائد .

هل اليونانية هى المصدر ؟

ومهما يكن من تأثر المسلمين بالحضارات الدينية والعقلية القديمة فإن تأثرهم بالفلسفة اليونانية عامة والأفلاطونية الجديدة خاصة ، كان أشد وأقوى فقد كانت الثقافة اليونانية هى الثقافة المسيطرة على العقول والنفوس فى الشرق منذ فتوح الإسكندر ، وظلت كذلك حتى كان المسلمون الذين أقبلوا على حضارات غيرهم من الأمم القديمة ، يقتبسون منها ويتأثرون بها ، مما أعانهم عليه النساطرة واليعاقبة من النصارى والصابئة من الوثنيين [1] ، وغير أولئك وهؤلاء من اليهود أتباع زرادشت .

فهنالك فى أخريات عهد بنى أمية ، وفى العصر الذهبى لحكم بنى العباس ، امتلأ الجو بالعقائد الدينية والأنظار الفلسفية ، والمباحث العلمية ، وغير ذلك من ألوان الحياة العقلية والروحية ، وهنالك أيضاً ازدهرت الحياة الإسلامية وازدهرت معها الحياة الروحية . وكان التصوف من حيث هو علم للباطن يقابل الفقه الذى هو علم للظاهر .

مرآة يتجلى على صفحتها ازدهار هذه الحياة الروحية . وذلك على الرغم من تقدم الحياة المادية ، وإمعان الناس وقتئذ فى الترف والنعيم ولم يكن قوام الحياة الروحية فى ذلك الحين كما كان فى الصدر الأول للإسلام عبادة وورعاً وزهداً فقط .

بل اتخذ بالإضافة إلى ذلك عناصر فلسفية وغير فلسفية ، كدعائم أسس عليها علماً ذوقياً يبحث فى أحوال النفوس وبواطن القلوب ، ويضع قواعد الرياضة والمجاهدة ، ويرمى من وراء هذا كله إلى نجاة النفس وسعادتها اللتين تتحققان بتحقق المعرفة الذوقية على ما يدعون .

---

(١) الحياة الروحية للدكتور محمد مصطفى حلمى ص ٥٥ .

كيف حصل العرب على الثقافة اليونانية ؟

حصل العرب على الثقافة اليونانية ووقفوا عليها بالطريقة التى حدثتنا عنها التاريخ : بأن ذلك كان عن طريق النصارى الذين انبثت منهم فرقتان فى بلاد العرب :

١ أحدهما فرقة النسطورية التى انتشرت فى الحيرة .

٢ – والثانية فرقة اليعقوبية التى انتشرت فى غسان وسائر قبائل الشام فلقد كان هؤلاء النصارى يحملون معهم طرفا من الثقافة اليونانية ، وذلك لأنهم كانوا يريدون أن يدافعوا عن عقائدهم ويؤيدوها أمام الوثنيين ، ومن ثم وجدوا فى الفلسفة منبعاً يستمدون منه الدليل المنطق والحجة العقلية ، على أن الفلسفة اليونانية التى عرفها السريان من النساطرة واليعاقبة والوثنين ، والتى نقلوها إلى لغتهم أولا ، ثم إلى اللغة العربية بعد ذلك .

لم تكن كلها فلسفة عقلية خالصة من طراز فلسفة أرسطوطاليس الذى عرف المسلمون كتبه وتأثروا بمذهبه ، لا سيما فلاسفتهم أمثال الكندى والفارابى وابن سينا ، وإنما كانت هذه الفلسفة فى آخر عهدها نوعا جديداً من الفلسفة . لا هو بالعقلى الخالص ، ولا هو بالدينى البحت ، بل هو مزاج من النظر العقلى والإلهام الروحى ، وهذا هو ما تمثله الأفلاطونية الجديدة وليس من شك فى أن الأثر الذى تركته الفلسفة اليونانية بنوعيها العقلى والذوقى كان عظيما .

فبقدر ما تأثر الفلاسفة الإسلاميون بأرسطو .

تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين ، ومد كل فريق منهم يده إلى ذلك التراث الفلسفى الذى خلفه اليونان ، يلتمسون فيه ما يغذى

مذاهبهم ويؤيد مذاعمهم ، والمسلمون وإن لم يعرفوا الشيء الكثير عن شخص أفلوطين ، إلا أنهم عرفوا مذهبه ، ولو أن هذا المذهب وصلهم بادىء ذى بدء معزواً خطأ إلى أرسطو ، وذلك عن طريق كتاب « أتولوجيا أرسطو » الذى نقله إلى العربية « عبد المسيح بن ناعمه الحمصى » ومهما يكن من شيء فقد عرف المسلمون مدرسة أفلوطين وأطلقوا عليها اسم مذهب « الاسكندرانيين » وذكره الشهرستانى فأطلق عليه لقب « الشيخ اليونانى » وقد ظل الحرانيون وبعض الفرق النصرانية والإسلامية زماناً طويلا يدرسون الآراء الأفلاطونية . أو الأفلاطونية الممزوجة بعناصر من مذهب فيثاغورس ، كما كانوا يدرسون إلى جانب ذلك بعض مذاهب الرواقيين والمذهب الأفلاطونى الجديد ، والذى يعنينا هنا هو أن نلاحظ مع فريق مؤرخى الفلسفة والتصوف فى الإسلام : أن مذهب الأفلاطونية الجديدة قد فعل فعله ، وآتى أكله فى حياة الفكر والروح الإسلاميين .

وأن الصوفية بنوع خاص قد وجدوا فى هذا المذهب منهلا عذبا يردونه ، ويروون منه شجرة أذواقهم الروحية ، ومواجيدهم النفسية ، ومكاشفاتهم الباطنية .

وها هو ذا كتاب « أتولوجيا أرسطوطاليس » الذى يصور مذهب الأفلاطونية الجديدة تصويراً صادقا ، يظهرنا على أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر ، وإنما هى تدرك بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس من ناحية ، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى « وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية » :

من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل ، بل هى تحصل بنور يقذفه الله فى قلب العبد بعد أن يكون قد خاص من شوائب نفسه ، وفنى عما سوى ربه ، واستغرق فى الذات الإلهية استغراقا تزول معه

التفرقة ، ويحصل فيه الاتحاد والجمع[١] .

ومعنى هذا بعبارة أخرى أن سبيل المعرفة عند الصوفية هى بعينها سبيلها عند الأفلاطونية الجديدة .

الذوق ، والوجـــد ، وما يعين على الذوق والوجد ، من رياضات ومجاهدات وعبادات ، يضاف إلى هذا أن العبارة التى كانت مكتوبة على معبد « دف » وهى :

« اعرف نفسك بنفسك » والتى اتخذ منها سقراط شعار الفلسفة ، قد وصلت إلى المسلمين مصطبغة بصبغة أفلاطونية جديدة .

فعرفها الصوفية واستغلوها ، وقربوا بينها وبين الحديث القائل « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

واتخذوا منها ومن هذا الحديث أساسا لكثير من أذواقهم ومشاهداتهم .

ولا يقف الأمر فى التشابه إلى هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى صميم مذهب الأفلاطونية الجديدة فى فيض الموجودات من الواحد الذى هو « الله » وتسلسل بعض هذه الموجودات من بعض .

فالمتأمل فى مذاهب الصوفية فى وحدة الوجود ، وما يجرى مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ، يلاحظ أنه قد انبث فى تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطينى ، فالله والعقل الأول والنفس الكلية ، والمادة غير المصورة ، والنفوس الجزئية ، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود ، فى مذهب الأفلاطونية الجديدة ، وأول فيض من الله هو العقل الأول ، الذى تستمد منه كل الموجودات وجودها ، ويصدر عنه كل ماسواه

---

(١) القيم الروحية للدكتور محمد مصطفى حلمى ص ٥٨ .

من الفيوضات الأخرى ، وهذا كلام نجد له نظيراً عند ابن عربى فى وحدته الوجودية ، وفى نظريته فى الحقيقة المحمدية التى يعدها أول فيض من الذات الإلهية ، ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها ، وعند عمر بن الفارض فى وحدته الشهودية ، وفى مذهبه فى القطبية ، وهى عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية ، التى كانت أول تعين ، فاضت منه وصدرت عنه التعينات الأخرى ، من روحية ومادية[1] ،

وعند شهاب الدين السهروردى الحلبى المقتول فى حكمته الإشراقية التى يجعل فيها من الله نورا للأنوار ، فياضا بالأنوار القـــاهرة ، وهى النفوس والعقول .

وبالجواهر الغاسقة : وهى الأجسام فهذه أمثلة على مبلغ الأثر الذى تركته الأفلاطونية الجديدة فى التصوف الإسلامى . وهو أثر لا سبيل إلى إنكاره ، أو محاولة الغض من شأنه .

والصوفية فى تعبيرهم عن أذواقهم ومواجيدهم وعما ينكشف لهم فى هذه الأذواق والمواجيد من الحقائق يصطنعون اصطلاحات تواضعوا على بعضها وجعلوا منها رموزاً وإشارات يسترون وراءها حقائقهم ضنا بها على من ليس منهم ، ويستمدون بعضها الآخر من معجم الاصطلاحات الفلسفية الذى كان يتسع نطاقه ، وتزداد محتوياته ، بقدر ما كانت تشيع المذاهب الفلسفية ، وتتسع معرفة العالم الإسلامى بالثقافة اليونانية .

ومن ثم عمد كثير من الصوفية المتأخرين إلى إدخال كثير من هذه المصطلحات الفلسفية فى مذاهبهم ، وحاولوا أن يلائموا بينها وبين أذواقهم

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ص ٢٥٨ - ٢٦٤ ، ٢٧٧ .

وكانت ثمرة ذلك طائفة من المذاهب الصوفية التى عبر عنها أصحابها تعبيرات يخيل إلينا معها أننا إزاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن إزاء مذاهب صوفية أقيمت على أساس من الذوق الروحى والوجـه الشخصى ، ومن هذه الاصطلاحات الفلسفيـة ، « المثل أو المعانى الأزلية » والحقيقـة ، وحقيقة الحقائق .

والكلمة ، والعلة والمعلول ، والفيض ، والوحدة والكثرة ، والعقل الأول ، والعقل الكلى ، فكل أولئك وكثير غيره مما يضيق المقام عن ذكره ، اصطلاحات فلسفية استمدها الصوفية من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية الجديدة ، ونجدها منبثة هنا وهناك فى مذاهبهم التى يتحدثون فيها بلسان الذوق عن الذات الإلهية والحقيقة المحمدية ، والمعرفة والعالم وعلاقته بالله ، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة « هى عينه وهو عينها »

على أن الأستاذ ماسنيون : يرى :

أن الفلسفة اليونانية تسربت إلى العالم الإسلامى ، وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام « الأدرية »[1] ، القرامطة القدامى ، والرازى الطبيب إلى عهد ابن سينا ، وأنه كان من نتيجة ذلك أن استحدثت فى القرن الرابع الهجرى مصطلحات ميتافيزيقية أدق مما كان يوجد قبل ذلك ، يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير عادية .

وأن ثمة معان عامة وسلسلة من العلل الثانية وغير ذلك .

وأن هذه المصطلحات قد اختلطت باللاهوت المتحول على أرسطو ،

---

(١) نسبة إلى جماعة كانت تتسم إجابتهم دائما « بلا أدرى » .

كما اختلطت بمثل أفلاطون وفيوضات أفلوطين وأنه كان لهذا كله أثر بالغ فى تطور التصوف[1] .

وهذا حق لا شبهة فيه ولا غبار عليه إلا أن أثر الفلسفة والمصطلحات اليونانية كان بصفة عامة أسبق إلى أنظار الفلاسفة الإسلاميين عقولهم منه إلى أذواق الصوفية المسلمين[2] وقلوبهم .

ويرى الدكتور مصطفى حلمى :

أنه مهما يكن من تأثر فريق من الصوفية المتقدمين ببعض نواحى الفلسفة اليونانية فإن ذلك التأثر لا يكاد يكون شيئا إذا قيس إلى تأثر الفلاسفة من أمثال الفارابى ، وابن سينا وإخوان الصفا ، وهذا ينتهى بنا إلى نتيجتين :

١ - الأولى : أن تأثر الحياة العقلية الإسلامية بالفلسفة اليونانية عند أول عهد هذه بالتسرب إلى العالم الإسلامى

كان أشد وأقوى من تأثر الحياة الروحية

٢ - والثانية : التى تترتب على الأولى : أنه على الرغم من ظهور بعض العناصر الفلسفية فى أقوال فريق من المتصوفين المتقدمين كذى النون المصرى . فإن هذه العناصر لم تشع بين الصوفية ولم يتأثر بها أذواقهم

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية مادة تصوف والحياة الروحية ص ٦٣ .

(٢) رأى الدكتور مصطفى حلمى فى كتاب الحياة الروحية ص ٦٣ .

ومذاهبهم تأثراً قويا ظاهراً إلا فى ذلك الدور المتأخر الذى بدأ الصوفية فيه يمزجون علمهم وفنهم بهذه العناصر الفلسفية .

فكان من ذلك ما نجده من تصوف ثيوزوفى وحكمة اشراقية هما أدنى ما يكونان إلى الأنظار الفلسفية منهما إلى الأذواق الصوفية ، أو هما قد مزجا بين ما هو من حظ العقل وما هو من حظ القلب وأخرجا لنا نسقا واحداً هو تلف العناصر والأجزاء .

موقف الإسلام من الرهبانية

إن الإسلام الذى دعا إلى الزهد العام مع عدم هجر الحياة الدنيا تماما كما يفعل المتطرفون ، أو أن الإسلام الذى يدعو إلى التمسك بالآخرة وعدم نسيان طرف من الدنيا أو نصيب ، لم يدع إلى الرهبنة التى هى الانقطاع إلى العبادة فقط وترك الكسب وهجر الحياة الاجتماعية .

ولا إلى الترهبن بمعنى حياة العزوبة ، بل هو صريح فى اعتبار الرهبانية بدعة ابتدعها المسيحيون فى قوله تعالى :

« ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله ، فما رعوها حق رعايتها ، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم » وكثير منهم فاسقون »[1] .

وكذلك فى الحديث القائل « ولا رهبانية فى الإسلام » الذى يستدل به عادة على تحريم الرهبنة فى الإسلام .

ولكن هناك رأياً آخر فى فهم الآية والحديث .

أما الحديث فقد قيل إنه من وضع رجال القرن الثالث الذين وضعوه لتأييد الآية على أنه لتحريم الرهبنة .

وأما الآية : فقد فسرها بعض رجال القراءات كابن مجاهد وبعض رجال التصوف : على أنها للإباحة ، وأولوها على الوجه الآتى : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم » .

أى اخترعوها من عند أنفسهم ولم نفرضها عليهم فرضاً .

---

(١) الحديد آية ٢٧ .

وإنما ابتدعوها ابتغاء رضوان الله ، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون » .

أى فالذين آمنوا من هؤلاء المبتدعين للرهبانية جازيناهم على إيمانهم ، ولكن كثيراً منهم لم يتبع أصولها الصحيحة وفسق ، وليس فى هذا كله تحريم للرهبانية من حيث هى :

ولكن جمهور المسلمين من أهل السنة أجمعوا على أن الآية نص فى التحريم .

وقد روى ابن الجوزى كثيراً من الأحاديث يستدل بها على خطأ الصوفية فى أفعالهم التى تشبه الرهبانية المسيحية والبرهمية ، مثل الترهب فى الجبال والسياحة فى الأرض ، والخروج من المال وهجر النساء والامتناع عن أكل اللحوم ومس الطيب .

روى أن امرأة عثمان بن مظعون دخلت يوماً على نساء النبى ﷺ ، فرأينها سيئة الحال فقلن لها مالك ؟ فما فى قريش رجل أغنى من بعلك ، قالت: ما لنا منه شىء : أما ليله فقائم ، وأما نهاره فصائم ، فدخلن إلى النبى فذكرن له فلقيه فقال : يا عثمان : أمالك بى أسوة ؟ :

فقال بأبى وأمى وأنت وما ذاك ؟ « قال « تصوم النهار وتقوم الليل ؟ » قال : إنى لأفعل ، قال : « لا تفعل » .

إن لعينك عليك حقا ، وإن لجسدك عليك حقا ، وإن لأهلك عليك حقا ، فصل ونم ، وصم وافطر »[1] .

---

(١) تلبيس إبليس ص ٢١٩ والتصوف للدكتور أبو العلا عفيفى ص ٦٩

وبلغ النبي : أن عثمان بن مظعون هذا قد اتخذ بيتا فقعد يتعبد فيه ، فأتاه رسول الله فأخذ بعضادتى باب البيت الذى هو فيه وقال :

« يا عثمان : إن الله عز وجل لم يبعثني بالرهبانية - مرتين أو ثلاثا - وإن خير الدين عند الله الحنيفية السمحاء »[1] .

وروى عن النبي ﷺ - أنه نهى عن صيام الأبد فقال . -

« لا صام من صام الأبد »[2] وكان صيام الأبد سنة جاهلية ، وأنه نهى كهمس الهلالى ، عن مثل هذا الصوم وأمره بصوم شهر رمضان ويوم أو يومين أو ثلاثة من كل شهر[3] .

هذا هو موقف الإسلام من الرهبانية ومن الزهد اللذين يجب أن نفرق بينهما ، وليس من شك فى أن القرآن وسيرة النبي يشيران إلى الزهد فى الدنيا لا إلى هجرها والخروج منها أو العيش فيها عيشة الأموات ، لم يحرم الإسلام التمتع بالحياة من أمور الدنيا ولكن الذى حرمه هو الانغماس فى فى شهواتها التى تشغل القلب عن ذكر الله ، « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ ؟ ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة[4] .

« وكلوا مما رزقنا كم حلالا طيبا ، واتقوا الذى أنتم به مؤمنون[5] .

إذن الإسلام دين يأخذ بفضيلة الوسط ، لا إفراط ولا تفريط ،

---

(١) المصدر السابق .

(٢) تاريخ بغداد جـ ١ ص ٣٠٧ .

(٣) تلبيس إبليس ص ٢٤٠

(٤) سورة الاعراف آية ٣٠

(٥) سورة المائدة آية ٨٩ .

يدعو إلى الزهد فى الدنيا : أى القصد فى الشهوات لا إلى الحرمان واعتزال الدنيا ومن فيها وما فيها ، يدعو إلى التمتع بالحلال — لا إلى الانهماك فى الحلال والحرام ، لأن الإسلام قبل كل شىء وبعد كل شىء دين عملى اجتماعى ، والزهد بالمعنى المسيحى أو البوذى مخالف لروح الحياة الاجتماعية .

وقد اعتمد زهاد المسلمين الأوائل كل الاعتماد على ماورد فى القرآن الكريم من آيات تشير إلى الزهد وموقف الإنسان من الدنيا ومن النفس ومن الله والدار الآخرة ، واستوحوا معانى هذه الآيات فى إقامة نظام للزهد ، له قواعد وأصول ورياضات لا تخرج عما أرشد إليه القرآن الكريم من التوسط والاعتدال ولا تخرج عن توجيهات رسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم .

ثم جاء المتأخرون بعد ما انفتحت عليهم الثقافات الأجنبية والترجمات المختلفة فخرجوا من الآيات القرآنية ما شاء لهم التخريج وتوسعوا فى معانيها توسعا ارتفع إلى مستوى البحوث النظرية ، وذلك فى ظل تجاربهم الروحية من جهة ، وظل الثقافات والفلسفات الأجنبية غير الإسلامية من جهة أخرى

ما الأسباب التي ساعدت على نشأة الزهد؟

الزهد من الناحية الواقعية هو أسلوب معين من الحياة يحياه المؤمن وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتها ، ومن النفس ومطامعها ، وهو كما قلت أسلوب معين وليس مقاطعة تامة للحياة الدنيا ومعيشتها وهجرها والانقطاع بعيداً عن الحياة في سلبية بغيضة ممقوتة من الله والمجتمع الذي يدعو إلى العمل والايجابية في كل مناسبة وفي كل وقت.

ولكن أخذ الإنسان بقدر من المجاهدات والرياضات البدنية والروحية هو بهذا المعنى الإسلامي حث عليه الدين وأخذ به النبي عليه الصلاة والسلام وكثير من الصحابة نعد منهم أبا ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي والبراء بن مالك .

إذا كان بهذا المعنى العام وهذا الفهم السليم نستطيع أن نقول إن الإسلام نفسه كان من العوامل والأسباب الهامة في نشأة حركة الزهد بين المسلمين ، أما ماطرأ بعد ذلك على الزهد تطوير وتطرف ومغالاة وتعقيدات ، ومادخل عليه من نظم وقواعد وما ظهر فيه من طقوس فرده إلى عوامل أخرى ربما كان أبرزها الرهبنة المسيحية التي أشرنا إليها من قبل وحتى وصلت به الأمور إلى تسميته بما عرف بالتصوف . الاسم الغريب عن الإسلام تماما كما بينا .

دور الأفلاطونية الحديثة فى التصوف

لعل من غريب الأقدار أن يكون المصدر الهام الذى أثر فى جميع مناحى الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامى مجهول الأصل عند المسلمين مما يدل على أنهم لم يعرفوه فى منبعه ، وإنما عرفوا ماعرفوا عنه بطريق التلقين الشفوى من جهة ، وبواسطة المختصرات التى ألفها بعض السريان المسيحيين من جهة أخرى ، فهم لا يعرفون أفلوطين المؤسس الحقيقى لمذهب الأفلاطونية الحديثة ولا كتابه «التاسوعات» ، وإن كان يشير إليه الشهرستانى إشارة عابرة ويلقبه بالشيخ اليونانى ، وهم لا يعرفون «فورفوريوس» تلميذ أفلوطين المقرب ، وناشر كتبه أكثر من أنه صاحب كتاب «المدخل» إلى منطق أرسطو — وهو المدخل المعروف باسم «إيساغوجى»

ولا يعرفون عن «أبروقلس» إلا رأيه فى قدم العالم الذى رد عليه من المسيحيين «يحيى النحوى» ، ومن المسلمين الغزالى ولا يعرفون إلا القليل المشوه «يمبليخوس» أكبر رجال الفرع الثانى لمدرسة الأفلاطونية الحديثة وقد يطول بنا الكلام لو عددنا الأفكار الأفلاطونية الحديثة التى تسربت إلى التصوف الفلسفى الإسلامى ، وامتزجت بعناصره الأخرى ويكفى أن نقول على سبيل المثال :

إن نظرية المتصوفين فى الكشف والشهود إنما هى أفلاطونية حديثة فى صميمها . وكذلك نظرياتهم فى المعرفة التى هى ترجمة لكلمة «غنوص» اليونانية ، وفى النفس وهبوطها إلى هذا العالم ، وفى العقل الأول والنفس الكلية ، بل فى الفيوضات كلها مستمدة من مصادر أفلاطونية حديثة مع قليل أو كثير من التحوير [1] . ويحسن بنا أن نشير إلى ثلاثة من أهم مؤلفات

---

(١) التصوف للدكتور أبو العلا عفيفى ص ٧٩ .

الفلسفة الأفلاطونية الحديثة عرفها المسلمون قبل انتهاء القرن الثالث الهجرى وكانت لاشك معتمدهم فى هذا المذهب - وإن لم يعرفوها على أنها من مؤلفات هذا المذهب ، ولكل من هذه المصادر الثلاثة تاريخ لايزال محوطاً بالغموض ولا يزال رهن البحث والتحقيق .

١ - أولها كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » أو « قول فى الربوبية » ويشير عنوان الكتاب إلى نسبته إلى أرسطو وهى نسبة برهن البحث الحديث على خطئها .

إذ الكتاب ملخص لبعض أبواب كتاب « التاسوعات » لأفلوطين .

٢ - الثانى : وهو أقل شهرة من الأول ، وإن لم يكن أقل منه أثراً فى الفلسفة والتصوف الإسلاميين وهو كتاب « الإيضاح فى الخير المحض » وهو منسوب خطأ إلى أرسطو أيضاً ، إذ الكتاب فى الحقيقة ملخص مشوش لكتاب « المبادىء الإلهية » .

« أسطخيوسيس ثيولوغيق » الذى ألفه « أبروقلس » أعظم رجال المذهب الأفلاطونى الحديث فى مدرسة أثينا[1] .

وإننا لا نعرف حتى الآن إذا كان كتاب الإيضاح من تلخيص بعض المسلمين ممن كان له علم بكتاب أبروقلس ، أو أنه ترجمة لأصل يونانى أو سريانى ضاع ، ولكننا نعرف أن الكتاب قد ترجم من نسخته العربية إلى اللغة اللاتينية ، وعرف فى هذه الترجمة باسم كتاب « العلل » الذى وضع عليه توما الأكوينى[2] شرحه المشهور وبين كتابى : أثولوجيا أرسطاطاليس والإيضاح فى الخير المحض مشابهة كبيرة : لافى المادة فحسب ، بل فى الأسلوب

---

(١) المصدر السابق .

(٢) توفى سنة ١٢٧٤ .

والاصطلاحات مما حمل بعض النقاد على القول بأن الكتابين صدرا عن قلم واحد .

٣ - الثالث : هو الكتابات التى كتبها كاهن سورى مجهول الاسم من تلامذة ـ استيفن بارصديلى ـ من رجال القرن الخامس الميلادى ، وقد نسبت خطأ إلى المدعو « ديونسيوس الأريوباغى » أحد الذين تنصروا على يد القديس « بولس » ، ولكن هذا المدعو « ديونسيوس الأريوباغى » لم يكن إلا كاهناً سورياً أخفى اسمه لأمر ما ـ وعنوان هذه الكتابات « الله المقدس » .

والمعروف أنها ترجمت فور ظهورها مباشرة إلى اللغة السريانية ، ثم إلى اللغة اللاتينية سنة ٨٥٠ م على يد « سكوتس أريجينا » وأنه لم ينته القرن التاسع الميلادى ـ الثالث الهجرى ـ حتى كانت معروفة فى العالم المسيحى من ضفاف دجلة إلى المحيط الأطلنطى .

ولقـــد كان لهذه الكتابات تأثيرها فى التصوف المسيحى ثم فى التصوف الإسلامى ، من ناحية أنها تؤكد الجانب الإلهى ، لا فى المسيح وحده ، بل فى الإنسان من حيث هو إنسان .

وخلاصة الفكرة الرئيسية فيها أن طبيعة الإنسان والطبيعة الإلهية موجودتان فى كل إنسان ، وأن الحياة الدنيا « حياة البدن » ليست سوى صورة من الحياة الإلهية العليا ، وأن مصير الإنسان إلى الله ، ولا وسيلة إلى الاتصال بالله إلا برياضة النفس ، وتصفيتها ومعالجة الأحوال الصوفية ولا وسيلة لمعرفة الله إلا بها ، وإذن لا مجال للقول بالثالوث المسيحى ، ولا بالمعصية ولا بالكفارة من الذنوب .

وليس الحلول على هذه النظرية سوى صورة من صور اتحاد اللاهوت

بالناسوت ، كل شيء فيض من الله ، أو تجل له ، وليس شوق الإنسان إلى الله إلا علامة حنين النفس إلى الرجوع إليه . فإن كل شيء منه وإليه .

كانت هذه تعاليم الكنيسة الشرقية ، وكان لها صداها فى الفكر الإنسانى عامة وفى التصوف الإسلامى بوجه خاص ، فليس كلام الصوفية فى الفيض الإلهى والتجليات ، وقولهم فى الله إنه الأول والآخر والظاهر والباطن — بالمعنى الفلسفى — إلا صدى لبعض المعانى السالفة الذكر .

دور المصدر المصرى والغنوصية

إن أقدم مصدر لعقيدة الحق الإلهى المقدس التى خرجت بها فكرة الشيعة عن الإمام المعصوم وتسلسل النور المقدس وفكرة الاتحاد والامتزاج بالنور الأول فى الأفلاطونية والإشراقية وفكرة التثليث المسيحى وفكرة الكلمة أو « اللوغوس » التى تطورت إلى فكرة الإنسان الكامل كل هذا له أصول مصرية قديمة ويتضح لنا هذا عندما نعود إلى الأسرة الثالثة فى مصر القديمة مع كهنة هليوبولس من عبدة رع الذى هو الشمس بأننا نجد هؤلاء الكهنة قد تخيلوا فرعون لا على شكل الصقر « حوريس » بل اعتبروه متحداً بالشمس اتحاداً جوهرياً وهو يسطع حوله بنفس النور المنبعث من قرص الشمس الذى يرمز إليه ولكن فرعون هنا يموت .

وهنا يتدخل عامل دينى خطير هو عبادة أوزيس إله الخير ولكن أخاه « ست » إله « الشر » يحقد عليه فيقتله ويقطع جسده إربا ولكن إيزيس مثال الطهر والوفاء والنقاء تعيد إليه الحياة ويتولد منهما حورس الابن الحارث للنور المقدس فإذا ذكرنا أن إيزيس أعادت الحياة إلى أوزيريس عن طريق السر المقدس التى هى الكلمة فيما بعد أدركنا المصدر لفلسفة « اللوجورس » المسيحية كما أدركنا أثر التثليث المصرى القديم فى الأقانيم الثلاثة : أوزيريس الأب ، وإيزيس روح القدس ، وحورس الابن ، وعرفنا من ذلك المرادف للأقانيم المصرية فى المسيحية مع الأب الله وروح القدس مريم والابن يسوع . . .

فإذا ذكرنا الانقلاب المصرى الذى جاء على يد هيرا كليوبولس نجد أن روح أوزيريس قد أصبح رمزاً للذين يدافعون عن أنفسهم ضد الفناء وظل هذا الحق مقدسا

عبر الأنفس المقدسة أو المصطفاة حتى تطور الأمر فتحطمت الدائرة وأصبح فى مقدور أى مصرى أن يصبح أوزيريس الإله نفسه دون أية وساطة وقد يكون الوصول إلى هذه المرتبة عن طريق وسيط كالابن أو روح القدس (حورس أو أوزيريس) أو ليست هذه الفكرة بتمامها هى فكرة الفلسفة المسيحية فى وساطة يسوع تلك الوساطة التى حطمها سمعان الراهب كما ذكرنا وكان لها تأثير مباشر فى نظرية الكلمة مع النظرية الصوفية الفلسفية فى الإسلام التى جاءت أولا عن طريق التشيع والشيعة مع الإمام المعصوم وانتقلت ساحة الصوفية مع القطب المستند إلى نور الولاية المقدسة ثم تطورت كما تطورت عن سمعان الراهب فتحطمت الوسائط مع نظريات الحلاج ومدرسته فيما بعد ؟ .

يقول ماسون أورسيل[١] لم يصل شعب من الشعوب حتى فى الأوساط الإغريقية إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم فى فلسفة فكرة الكلمة التى أعيد أوزيريس بها إلى الحياة تلك الكلمة لتى رددت على فم إحدى الموميات.

من هذا ندرك أن المصدر المصرى القديم الذى أمن نظريات الاتحاد والامتزاج والاشراق والحلول والكلمة فى الفلسفات الشرقية والغربية وبالتالى فى نظريات الصوفية فى الإسلام فى الوقت الذى نذكر أن أحداً من المستشرقين الباحثين فى التصوف الإسلامى لم يشر مطلقاً إلى خطورة المصدر المصرى وأثره المباشر فى الفكر المسيحى ثم الإسلامى .

---

(١) بول ماسون أورسيل : الفلسفة فى الشرق ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى (ت ١٩٦٣ م) الترجمة العربية ص ٦٠ دار المعارف القاهرة ١٩٤٥ .

وأضواء على الديانة الهندية

إن أقوى الفلسفات التى امتزجت بالدين هى الفلسفة الهندية ورغم تأثر الفلسفة اليونانية بها وتأثرها بالفلسفة اليونانية فإن تأثر الهيللينية بها أعظم رغم اختلاف اتجاهها فبينما كانت الفلسفة الهندية بعيدة عن المنهج العلمى ممتزجة امتزاجا شعريا بالدين فإن الفلسفة اليونانية تمسكت بالمنهج العلمى مع الحقائق لا مع المجازات الشعرية (١) ويؤكد لنا ذلك قولهم عن العالم إنه [مشتق من شيء واحد أبدى أزلى لا يقبل التغير يسمى برهمن] فإذا تساءلنا كيف اشتق العالم منه قالت الفلسفة الهندية [كما تتشكل الحديدة المحماة فى النار إلى آلاف الأشكال كذلك تتخلق الأشياء من الأزلى الأبدى ثم تعود إليه . . . كما ينبعث النسيج من العنكبوت أو الشرر من النار] إن هذا كما سنرى أساس نظرية وحدة الوجود التى أثرت الفلسفات الصوفية عامة .

فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندى فإننا نجده فى كتب الفيدا وبراحمانا واليوبنشاد والفيرانتا أحدثها وهى تشتمل جميعا على نزعات مختلفة متباينة نرى فيها تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء كما نرى فيها نزعة التوحيد ونزعة الحلول والتناسخ ووحدة الوجود فهى نظام اجتماعى يسمح بالعقائد المختلفة أكثر منها دعوة إلى عقيدة معينة ولا شك أن لهذا مدخله فى وحدة الأديان عند الحلاج ذلك الذى ذهب إليه ابن عربى فى مدرسته الضخمة ورغم تعدد الآلهة مبدئيا فى الفيدا كتعدد الأقطاب والأئمة المعصومين أصحاب الحق الإلهى المقدس المتسلسل فإن هذه الآلهة تترقى فى النهاية إلى وحدة منها انبثق الخلق وفاض وإليها يعود وتبدو هذه النظرية واضحة اليوبنشاد (٢) على الأخص حيث

---

(١) القفطى أخبار الحكماء ص ٢٦٦ وانظر أيضا الدكتور أحمد أمين ضحى الإسلام ج١ الطبعة الثالثة ص ٢٤٦ .

(٢) الدكتور أحمد أمين قصة الأدب فى العالم ج١ ص ٥٥ .

يؤكد فى تعبيراته الشعرية أن الله والنفس الإنسانية شىء واحد (فإن خيل للإنسان أنهما شيئان مختلفان فما ذاك إلا لأن إدراكه أضيق من أن يرى اتحادهما] .

ولما كان الباعث الأساسى فى الصوفية الهندية هو شوق الإنسان إلى الخلاص الذى تمذهب فى المسيحية وانتقل إلى الدوائر الإسلامية فإن تحطيم الجسد أو حدود الذات يصل بالنفس إلى الكل كما يمتزج الندى بالعصارة التى تغذى الزهرة كالسواقى تجرى وتضمحل فى البحار الواسعة فاقدة الاسم والشكل حسب مصطلحات الأوبانشاد الشعرية [1] .

وقد أفاض البيرونى [2] [ت ٤٤٠ - ١٠٤٨ م] فى دقة وصف الفلسفة الهندية الدينية من الاعتقاد بالله والموجودات العقلية والحسية وتعلق النفس بالمادة والأرواح - وتناسخها ومواضع الجزاء من الجنة والنار وكيفية الخلاص من الدنيا ومنبع السنن والنواميس والرسل ونسخ الشرائع وقارن بين عقائد الهند والإسلام والصوفية والفلسفة اليونانية والأفلاطونية وقد اهتم بالمقارنة بين حكماء الهند واليونان من جهة وبين صوفية المسلمين من جهة أخرى فأكد ووضح القول بأن المنصرف بكليته إلى الله متشبها بها على غاية إمكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق] كما اهتم بالتناسخ فى الدوائر الصوفية فى الإسلام ذلك الذى فلسفته المدرسة الإشراقية نقلا عن الغنوص الشرقى القديم الممتزج بالغنوص الغربى قديمه وحديثه .

---

(١) الأوبنشاد : النشيد الناش ص ٣٧ - ٣٨ ترجمة كمال جنبلاط بيروت ١٩٦٠ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ص ١٦ - ٢٤ - ٢٧ - ٣٢ .

يقول البيرونى (١) ونظريتهم أن الأرواح لا تموت ولا تفنى ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه لتترقى النفس فى الكمال حتى يتحقق شوقها ويتحد العاقل والعقل والمعقول ويصيروا حدا والأرواح الشريرة تتردد فى النبات مرذول الهوام ، وقد لعبت هذه النظرية دوراً خطيراً فى الفلسفات اليونانية والمانوية والنصرانية والإسلامية وفى التصوف عامة قال بها فيثاغورث ثم أخذها عن فيثاغورث أمبدوقليس وأفلاطون الذى ربط رأيه فى عالم المثل ونظريته فى تذكر المعلومات قبل حلول الروح فى الجسم بنظرية التناسخ ولم ينقضها إلا أرسطو الذى ذهب إلى أن ما كان وظيفة لشىء لا يمكن أن يكون لآخر وحكى البيرونى (٢) أن مانى حين نفى من فارس دخل أرض الهند ونقل فيما نقل فلسفتهم فى التناسخ إلى نحلته أما فى الإسلام فقد قال بها غالبية الشيعة السبئية حين قالوا لقد تناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على وقد آمن بها أحمد بن حائط وأبو سليم الخراسانى والقرامطه ومحمد بن زكريا الرازى (٣) حيث أثرت الأفق الصوفى .

ومما أثاره البيرونى (٤) طريق الخلاص الذى نرى أثره فى النظرة الصوفية فى الإسلام عن كيفية الخلاص وما يحصل عندئذ من المعرفة ... [وأن النفس مرتبطة بالعالم وأن لرباطها سببا وسبب الوثاق هو الجهل وخلاص النفس هو إذن بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كلى مستغن

---

(١) البيرونى : المصدر السابق ص ٣ .

(٢) البيرونى المصدر السابق ص ٣٧ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل على هامش ابن حزم جـ٢ ص ١٠ - ١١

(٤) البيرونى المصدر السابق له ص ٣٤ وانظر الدكتور محمد مصطفى حلمى محاضرات فى الفلسفة العامة والفلسفة الشرقية طبعة ثانية ١٩٣٧ ص ١٤٩ وانظر له أيضا الحياة الروحية فى الإسلام ص ٣٤ - ١٩٤٥ .

عن الاستقراء ناف للشكوك واستشهد فى هذا المقام بقول صاحب كتاب [باتنجل] وهو أن إفراد الفكرة فى وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق] ومن بلغت نفسه الغاية منح الاقتدار . . .

وإلى مثل هذا أشارت الصوفية فى العارف فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ويعمل المعجز وأخرى بشرية للتغير والتكون] ومن المقتبسات من المصدر الهندى اتحاد النفس بمعقولها وما يؤدى إلى هذا الاتحاد فى طريق باتنجل والدوائر الصوفية فى الإسلام ومن نتائج ذلك أن خصائص هذا الطريق بل أدق خصائصه هو أن المصطفى فيه لا يرى إن إقامة الشعائر الدينية وأداء فروض العبادة هاسبيل الإنسان إلى السعادة بل التأمل المتصل بالله حتى الوصول للاتحاد أو ليس هذا ما فلسفه الحلاج وابن عربى فى مدرستيهما كما سنرى فى تحطيم الشعائر وهدم التكاليف ووصلها وقصرها على العوام دون الخواص الأقطاب .

ومن المقتبسات عن المصدر الهندى فى إلغاء التمايز ومحو الإشارة عند الوصول ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإخفائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة وكيف لا أتحقق من هو بالآنية ولا أنا بالآنية إن عدت فالعودة فرقت وإن أهملت فبالإهمال ضعفت وبالاتحاد ألفت وهو هو ما قاله وأكده البسطامى لمدرسة الحلاج (إنى انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتى فإذا أنا هو [1] ؟

فإذا رجعنا إلى جوهر الفيدا Veqisme منذ القرن الثانى عشر قبل الميلاد وتطورها حتى مذهب البرهمية حول القرن التاسع قبل الميلاد وجدنا أن الموجود اللا متناهى أو الجوهر الكلى الذى كان واحداً قد أحس رغبة

---

(١) البيرونى المصدر السابق ص ٤٣ .

فى التكثر فخلق النور وأحس النور رغبة مماثلة فخلق المياه وأحست المياه رغبة مماثلة فخلقت الأرض ووجدنا أن هذا الجوهر الكلى لا يوصف لأن الصفة عند الفيدا تعين الموصوف وتحده وإنما هو الوجود فى كل موجود وهى هى نفس الفكرة التى أخذها المعتزلة فى الإسلام وأما الجزئيات المدركة بالحواس والعقول فليست سوى أوهام وهى هى نفس الفكرة التى قال بها الحلاج وفلسفها ابن عربى فى وصف الموجود وهكذا قدم لنا البراهمة وضع الله فى العالم وهذا هو عين الحلول حيث وضع الله فى العالم والخلط بينهما كما قدموا لنظرية التصورية أى اعتبار الموجودات صورا وأشباحا وخطوا لنا منهجا عمليا للتحرر من الألم والتخلص من الكثرة الوهمية التى هى أسباب الشر والألم وذلك بالرياضات العنيفة القاتلة حتى يمكن التشبه بالذات [براهما] والامتزاج به امتزاج الغدير بالبحر كما يقول الأوبنشاد أو إمتزاج الخمرة بالماء الزلال كما يقول الحلاج أما النفس التى لم تتحرر فإن شخصيتها تدفعها بعد الموت للهبوط إلى ما تعلقت به من قبل فتولد ثانية فى إنسان أو حيوان أو نبات وتتناسخ والمشكلة العظمى هنا هى النجاة من هذا الميلاد الثانى ونظرية التناسخ ولا شك تسلم إلى الحلول حين يتحد العقل والعاقل والمعقول .

وقد ذكر البيرونى [١] فيما ذكر أن الصوفية فى الاسلام ذهبوا إلى التناسخ حين قالوا أن الدنيا نفس نائمة والأخرى نفس يقظى يجيزون حلول الحق فى الأماكنة فالسماء والعرش والكرسى وبعضهم يجيزه فى العالم ويعبر عن ذلك بمصطلح الظهور الكلى كما أكد [٢] قوة النسب بين الصوفية المسلحية والاسلامية والهندية لتقارب الأمر عند جميعهم فى الحلول والاتحاد]

---

(١) البيرونى : المصدر السابق ص٢٢/٢٩ .

(٢) البيرونى : المصدر السابق ص ٥/٦/١٩/٣٢ .

[وتشابههم فى أن الطريق إلى الامتزاج هو المعرفة وانحصار الإنسان فى نفسه وتمركزه فى المطلق فإذا بحثنا عن أخطر نظرية أخذها الجانب الصوفى فى الإسلام عن المصدر الهندى وجدناها نظرية وحدة الوجود إنها أساس جوهر الفيدا فالإله [راجاباتى] هو خالق وخلق والعالم فيها لم ينشأ من عدم وإنما أجزاؤه أبعاض الإله[1] ،

ولا شك أن ابن عربى فى مدرسة وحدة الوجود وسوابق بذورها فى مدرسة الحلاج ولواحقها حتى عبد الكريم الجيلى وما بعده قد تأثر بالمصدر الهندى الذى أنطق مذهب الإنبثاق الرواقى والفيوضات والصدور عند الأفلاطونية .

ولا يخفى فكر ابن عربى مزجه بتاريخ كل نبى روح نظرية وحدة الوجود ووضعها تحت حماية كل نبى مع التأويل القرآنى فلقد بدأ ابن عربى بآدم فأكد أن الفيضان الأول هو الذى صدرت عنه المادة المستعدة لتقبل الصور ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية وأن الفيضان الثانى هو الذى أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التى أريدت بهذا الإعداد وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات وعن الثانى نتج التحقق الخارجى لهذه الأشياء وعنده أن الفيض هو الحدث الذى به ينتج الفيض الإلهى نور الوجود فى كل جوهر يستقبل الكائن دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة فى علم الإله والإله نفسه كما تستقبل المرآة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرآة .

---

(١) ديورانت : قصة الحضارة جـ٣ ص ٣٤ الهند وجيرانها ترجمة احمد بدران وانظر البيرونى ص ٢٥ - ٢٦ وانظر الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الشرقية ص ١٤٣ - القاهرة ١٩٣٨ .

وإذن فصورة الخلق عند ابن عربى شبيهة بانعكاس المعلومات الإلهيه على مرآة وآدم ما هو إلا رمز لروح العالم أو هو التماع هـــذه المرآة إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ولكنه كان موجوداً غير حقيقى إن كان ظلا محضاً أو وجوداً مادياً لا روح فيه كوجود الطين الذى منه صنع آدم قبل نفخ الروح فيه فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيق للعالم.

ومن هنا نتبين أن آدم عنده هو المبدأ اللطيف الذى أتم الإله به الوجود ومنحه به حقيقة كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هو أن يرى فيه جوهره الخاص وآدم هو المبدأ الذى تحققت به هذه الرؤية [فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين](١) .

وقد لجأ ابن عربى كفيلسوف صوفى أو كصوفى متفلسف على وجه أدق إلى التوريات فى الأخذ والتدسيق والتوفيق والتلفيق والتأويل حجبا لمقصوده عن مفهوم الجماهير سعيا وراء دفع سخطهم ذلك السخط الذى صلب وقتل على قسوته الحلاج والسهروردى .

ولكن ابن عربى مع ذلك واضح تماما فى قوله [الإله المطلق لا نسبته شىء لأنه عين الأشياء وعين لنفسه والشىء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها(٢)

---

(١) ، (٢) ابن عربى فصوص الحكم [نص حكمة إلهية فى كلمة وآية ص ٤٨/٥٧ تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٤٦ وانظر أيضا فارادى نحو مفكرو الاسلام ص ٢٢٣ ٢٢٤ ج ٤ وانظر له الغزالى ص ٢٦٠ وأنظر الدكتور محمد غلاب مشكلة الألوهية ص ١٤٠ القاهرة ١٩٤٧ وأنظر الدكتور عثمان أمين الروائية ص ١٤٢/١٥٦ القاهرة ١٩٤٧ وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٩٥٧ وهيجل ص ٢٦٤/٢٧٢

ولقد تطورت هذه النظرية حتى دخلت - كما سنرى - العصور الحديثة وأشهر من نادى بها استبوزات ١٦٧٧ م وهيجل ت ١٨٣٠ م

وهم جميعا مع ابن عربى ومدرسته النابعة أصولها عن المصدر الهندى الشرقى القديم واقعون فى شطط نبذ فكرة الايجاد والخلق من العدم وتوكيد فكرة الصدور أو الانبثاق ، أو الفيض لأن الخلق من عدم فى نظرهم بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق وبالتالى تعدد الوجود ولو أقروا بالخلق لتناقضوا .

ولا شك أن لهذا نتائجه الخطرة فى عبادة الإنسان لنفسه وإلغاء جميع المسئوليات الأفلاطونية وإسقاط الأديان أو إذابتها فى دين صوفى جديد يتفوق فيه الأولياء بروح الولاية على تشريعات النبوة أو على وجه أدق يظهر فيه أن روح الولاية هى جوهر النبوة ولهذا كان الأولياء أسمى عندهم من الأنبياء وكانت وحدة الوجود وهى وحدانية الإسلام وكان التوحيد الذى يعرفه الإسلام) كفراً وإشراكا فى نظر مدرسة ابن عربى وأصولها القديمة ولواحقها الحديثة وإذا كانت البوذية المتطورة عند البرهمية قد أطلقت التصوف ضرورة مطلقة واجبة على كل الناس بعد أن كان شبه أرستقراطية مقصورة على الطبقات العليا من الناس وبعد الزواج فقط عند البرهمية .

وماذا عن المصدر اليهودى

أول ما نلاحظه أن جولد زيهر اليهودى هو حامل راية تأثر الصوفية المسلمين باليهودية .

ولا شك أن اليهود سواء منهم من دخل الإسلام أو لم يدخله هم الذين رادوا الغلو الشيعى منذ عهد السبئية الأولى ، وهم الذين وضعوا كثيراً من الأحاديث مما نسميه بالاسرائيليات ، وإن كانوا السبب المباشر فى نشأة علم مصطلح الحديث ذلك العلم الإسلامى الأصيل فى نفس الوقت .

فإذا رجعنا إلى أثرهم فى النظريات نجد أثرهم فى نظرية تناسخ الجزء الإلهى لدى الإمام على ، وتسلسل النور المحمدى من لدن محمد إلى آدم إلى الأنبياء والمرسلين ذلك التسلسل الذى مضى مع الأئمة المعصومين أو الأقطاب الصوفية دون انقطاع .

فإذا لخصنا الاسرائيليات فى علم الحديث ، فإننا نجد أن ما وضعوه كان يمس التشبيه والتجسيم ، حتى قرن مسائل ونظريات الاتحاد[1] من المسلمين ، يقول الشهرستانى[2] عن تأثر المسلمين : إنهم (وجدوا التوراة ملأى بالمشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهراً والنزول من طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقراراً وجواز الرؤية فوقا) ولما وجدوا الفرق اليهودية اليوذعانية وغيرها تقول :

بأن للتوراة ظاهراً وباطنا أكدوا ذلك على أساس المنهج الصوفى ،

---

(١) (٢) الشهرستانى الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٤ طبع القاهرة ١٩٦٣ م وانظر الدكتور على النشار نشأة الفكر ط ٢/ ٩١ .

ولقد أثارت قصة موسى على الطور فلسفة خلع النعلين ، والنار المقدسة ، والشجرة المقدسة وطوى الكون ، وتكليم الله ، ومقام « لن ترانى » وذبح إسماعيل ، كما أثارت قصة موسى مع الخضر أسرار ونظريات العلم اللدنى (وعلمناه من لدنا علماً)[1] .

فإذا ذكرنا الحلاج — كما سنرى — وهو يستكمل الدورة الناقصة فى سلم الكمال الإلهى فإننا نراه وقد قطعت قدماه وذراعاه بسيف الشرع ينادى بآية موسى القرآنية (وعجلت إليك ربى لترضى) ، ونراه يصعد فى نظريته فيما فوق طور موسى مستكملا ما لم يستكمله محمد ﷺ كما يرى ، وذلك عن طريق الاحتراق عبر النداء المقدس من جانب الطور الأيمن .

ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية فى الوحى والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث : مبدأ وسط ، وكان المجىء أشبه بالمبدأ والظهور بالوسط ، والإعلان بالكمال ، فإن التوراة قد عبرت للجهة الإسلامية عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمجىء على طور سيناء ، وعن طلوع الشمس بالظهور على « ساعير » (جبال فلسطين) وعن البلوغ إلى درجة الكمال بالإعلان على فاران (جبال مكة)[2] وقد سجلت التوراة هذه المواقف التى عاشتها النظريات الصوفية فى مجال الأديان الثلاثة ونص ترجمة التوراة هكذا .

(جاء الله من سيناء وأشرق من ساعير واستعلن فى فاران) .

وقد ترجمها إلى الفرنسية الأستاذ كلمان هوار H. L. Huart

(١) آية ٦٥ من سورة الكهف (١٨) .
(٢) الدكتور على النشار : نشأة الفكر ص ٤٣

الأستاذ فى مدرسة الألسنة الشرقية فى باريس عام (١٩١٦) فى نصوص ترجمته لكتاب البدء والتاريخ المنسوب إلى أبى زيد البلخى وهو لمطهر بن طاهر المقدسى .

ومعنى هذا كما تقول النصوص جميعها أن طور سيناء مظهر موسى عليه السلام فى الوادى المقدس ، وأن (ساعير) جبال فلسطين مظهر عيسى عليه السلام ، وأن « فاران » إعلان الله رسالته الأخيرة حقيقة ومظهر محمد صلى الله عليه وسلم . فإذا تفحصنا « فيلون » الفيلسوف الصوفى اليهودى السكندرى الذى ولد بالاسكندرية نحو عام ٢٠ أو ٣٠ قبل الميلاد . وتوفى بعد عام ٥٤ من الميلاد فى عصر الحواريين ، وكان يلقب بأفلاطون اليهود ، فإننا ندرك مدى تأثر الدوائر الصوفية فى الاسلام بالمصدر اليهودى الشرقى الذى كان له الأثر فى الأفلاطونية المحدثة والدوائر المسيحية وبالتالى فى الدائرة الإسلامية والفكر الإسلامى . إن التفكير الشرقى عند « فيلون » يبدأ بطبيعته من الدين ، ثم يستعين بالفلسفة .

وعلى هذا فمهما كان استعناء « فيلون » من الهللينية إلا أن الحقيقة الدينية هى الجوهر فى فلسفته اللاهوتية ، فإذا قارنا وكشفنا فى أوضح صورة على نقطة التقابل بين فيلون والهللينية نجد ذلك واضحا فى فكرته عن اللامتناهى لأول مرة فى تاريخ الفكر الدينى والميتافيزيقى . لقد كانت النظرة الهللينية تؤكد أن اللامتناهى أحط درجة من المتناهى لأن المتناهى هو الذى له طبيعته وهو المحدود وأن ماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة من اللامتناهى غير المحدود ، بينما فيلون يؤكد فى نظريته الجديدة أن اللامتناهى هو الذى لا يمكن حصر صفاته عكس المتناهى المحصور الصفات .

(والله لما كان هو اللامتناهى ، فإنه يشمل كل الصفات الكمالية من جهة ومن جهة أخرى فإنه يشمل كل هـــذه الصفات اللامتناهية بدرجة لا متناهية وعلى هذا فالعقل الإنسانى غير قادر على إدراك اللامتناهى فى صفاته الكمالية اللامتناهية بدرجة لا متناهية) .

من هنا نجد المدخل الدقيق للحدس أو الذوق الصوفى الذى هو تفوق لما فوق العقل ، وهو ما نلمسه قويا فى الأفق الصوفى الإسلامى بعد المسيحى والأفلوطينى عن المصدر الشرقى اليهودى . وقد فلسف «فيلون» نظرية اللوغوس التى عبرت النظرية المسيحية إلى الدوائر الإسلامية عبر الأفلاطونيه فى نظرية الوسائط التى أخذها هو عن مثل أفلاطون فى الصور والنماذج الأفلاطونية ، أو عن القوى العنصرية السائدة فى الطبيعة ، كما فى النظرية الرواقية ، وهى الملائكة والنظرية اليهودية ، أو الجن كما فى النظرية اليونانية الشعبية ، لكن أهم ما يتصل بنظرية الوسائط فكرة الكلمة أو نظرية اللوغوس المذكورة فى التوراة وحكمة سليمان ثم المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع الذى دون فى القرن الثانى للمسيح عليه السلام تحت تأثير فيلون .

فإذا قلنا : إن فيلون اقتبسها أصلا وبطريق مباشر عن الرواقية على أنها تحفظ الموجودات جميعها ، أو على أنها العلة المشتركة الخالقة الحافظة المقومة لجميع الأشياء ، فإن «فيلون» قد خالف النظرة الرواقية فى أن الكلمة عنده تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية ، وبين المخلوق بينما هى عند الرواقية هى الإله الأكبر وهى باطنة عندهم فى جميع الموجودات بمعنى أنها ليست مخلوقة .

هنا يجب البحث عن مصدر آخر تأثر به فيلون ، وهو هيراقليطس الذى

قال « باللوجوس » على أساس أنه القانون الذى تجرى على أساسه أنواع التغير المتضاد فى الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن تحول الانقسام إلى وحدة فى النهاية هو المهم . وأن الطابع الأساسى عندفيلون فى نظرية اللوغوس أنها أصبحت معقولة ، والمعقول لا يمكن استخلاصه مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء . واللوغوس باعتباره مبدأ الفصل بين الأشياء وعلى هذا فنحن نجد عنصراً ثالثاً مزدوجا أخذه عن أفلاطون فى نظرية الصور ، وعن المدرسة الفيثاغورية أيضاً فيما يتصل بفكرة الواحد .

أما كيف تأثر فيلون بالرواقية وطور فيها لدى نظرية اللوغوس فقد نقل عنهم أن الكلمة كأساس هى الله ، وهى القوة الحافظة لجميع الأشياء ، والقوة التى تسود الموجودات جميعاً كموجدة وحافظة فى وقت واحد ثم طور هذا بأن قال بأنها حالة فى كل مكان وباطنة فى جميع الموجودات و بأنها كقوة الحياة المتطورة فى الموجودات ، وبتعبير الرواقية بأنها البذور أو العلل البذرية التى تنشأ منها الموجودات .

فالرواقيون لا يقولون بأنها معقولة لأن المعقول بالمعنى الأفلاطونى أو الأفلوطينى لا يعترف به الرواقيون وفيلون يقول كالرواقيين بأن العالم خلاء من شأنه أن يوجد هوات وشقاقا بين الموجودات اما القوة التى تربط بين هذه الانفصالات وتجعل الموجودات فى وحدة فهى « اللوغوس » وهذا المذهب فى الكلمة هو مذهب وحدة الوجود فى الأفق الإسلامى الصوفى .

أما المذهب الثانى الذى يقول بالعلو المطلق بالنسبة لله فى صلته بالكون فلا يتفق مع فيلون ومن سلك نهجه فى قولهم بأن الكلمة باطنة فى الكون على صورة قوة حالة فيه ، وهى هى الله فى حقيقة الأمر .

لكن « فيلون » يعرد فيقف موقفاً متأرجحا بين بين فى تحديد الصلة « صلة اللوغوس » بالله ثم بالكون فهو يريد أن يحتفظ لله بالعلو المطلق هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله واللوغوس ، حتى يكون فى وسعه أن يبين بوظيفة الكلمة من حيث تكون الأشياء وربطها بالله فهو ينعت اللوغوس بأنه ليس أزليا كالله كما أنه ليس فانيا كالمخلوقات — تلك الصورة التى دخلت المجال الإسلامى عن طريق السبئية للرواد الأوائل للغلو الشيعى .

ثم انتقلت ساحة النظريات الفلسفية لدى الصوفية باسم الحقيقة المحمدية ، والنور المحمدى وحلول أو تناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة عن طريق المعصوم ثم الأقطاب الذين عن طريق أنوارهم يكون التحرر أو الخلاص Salvetion بمعناه الدينى أى تخلص المتناهى من حالة التناهى للوصول إلى حال اللامتناهى وهو ما يعبر عنه فى المسيحية بفكرة الخلاص من الخطيئة وفى الصورة الإسلاميه عند البسطامى بالاتحاد وعند الحلاج بالشهود أو الحلول وما تفرع عن الاتحاد والحلول من وحدة الوجود فى مدرسة ابن عربى .

أما فكرة تحصيل الخلاص لدى المسيحية أو اليهودية أو الأفلوطينية فهى تتم بأن يتجه الإنسان للتشبه بالله ، بأن يفنى نفسه فى الله ، بمعنى أنه لا يمكنه التحرر أو الخلاص إلا بإزالة حجب الأبنية كما يقول الحلاج ومدرسته من بعده وعلى هذا فمعنى معرفة الله هى إدراكه إدراكا مباشراً معاينا دون وسائط عن طريق المجاهدة ، ثم العلم ، ثم اللطف الواهب للقداسة وقد كانت هناك وسائط فى الأفق المسيحى حطمها « فيلون » كما حطمها الراهب سمعان . وقد تحطمت الوسائط لهذا فى الدوائر الإسلامية مع الحلاج وابن عربى

لأن المحطمين للوسائط وضعوا أنفسهم فى الدرجة الثالثة العليا ، وهى

درجة الطايف الواهب للقداسة بعد أن سموا فى درجة المجاهدة والعلم أو العرفان إلى الغاية ، وهى درجة المعرفة المطلقة درجـــة الكمل خواص الخواص وفى تلك التجربة لا حدود المعرفة . ولا تحديد للمعرفة بل هى تجربة وتذوق ومعاينة يحياها الواصل الكامل ، كما عاشها الحلاج نظريا وعمليا ويكون لا فى حالة قلق بل فى حالة طمأنينة ، هى حالة النفس المطمئنة التى قيل لها وقال الله على لسانها كما يتفلسف الحلاج فى معنى قول الله (يا أيتها النفس المطمئنة إرجعى إلى ربك راضية مرضية)[1] . وهنا ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل فيكون الواصل بلا كيفية ولا فعل وهذا هو أعلى درجات الطمأنينة المطلقة .

والجديد فى فيلون هو (أن الوحى والعقل متفقان وأن عبادة الله عقلية)[2] . وهو ما فلسفه من بعده أوغسطين ثم الغزالى على أساس لاهوتى متشابه هو : أن الأصل هو الإيمان ، وأن التعقل تال له ، وهى خلاصة الخلاصة فى كل فلسفة لاهوتية ، فنحن نؤمن لكى نتعقل ، ونحن نعقل الإيمان ونتعقله ، ليكون معقولا ، أمر آخر هو أن المنهج الحدسى غير المتوقف عند التجربة الحدسيـــة كما عند (فيلون) ثم الغزالى فيما بعد كما سنرى .

كان تجربة فائقة للعقل ولمـا فوق العقل ، ولا شك أن منطق الفلسفة (اللاهوتية) التى لا تنكر العقل بل تسترشد به وتعرف له حدوده بمـا يعجزه فيما وراءه أوما فوقه - لاشك أن هذا يحدد إطار وروح المنهج الشرقى إزاء المنهج الهلينى المتوقف عند النظر الصرف . بقيت لنا نقطة خطيرة

---

(١) آية رقم ٢٧ ، ٢٨ من سورة الفجر رقم ٨٩ .

(٢) إميل برنهيه : الآراء الدينية والفلسفية ٢٩٤ ص ٤ - ٣ - ٣١٦

حول مصدر ثقافة فيلون والعجيب أن « للرواقية المصرية » كما يقول بريهييه أثرها البالغ فى فلسفته ، فقد عاش فيلون فى بدء العصر الإمبراطورى الذى اتحدت فيه المذاهب الدينية فى مصر مع الفلسفة الرواقية .

وقد أثبت الأستاذ إميل بريهييه[1] ، أن العبادة الروحية لفيلون ميرات بعيد عن كتاب الموتى الذى اكتشف فى مقابر مصر القديمة وإذا كان صدى كتاب الموتى الذى تمت كتابته فى القرن السابع قبل الميلاد قد تردد فى مؤلف من القرن الأول الميلادى مع فيلون فلا موجب للدهشة كما يقول بريهييه .

(أن يكون التصوف الفيلونى مستمداً من نفس الأوساط المصرية التى جمع منها بلوتارك أفكاره الواردة فى رسالة « إيزيس » فقد عرفت نظرية مصرية يرجع عهدها إلى القرن الثامن قبل الميلاد أن اللوغوس « فتاح » بعد أن نظم العالم عاد إلى الله الأسمى بحكم أنه مشترك معه فى الجوهر والعنصر) فإذا قيل : إن هذا هو ما يوجد فى الكتب الهرمية — فإن المؤلفات الهرمية قد ظهرت كما يقول بريهييه فيما بعد ذلك وهذا يؤكد قيمة المصدر المصرى وأثره فى الفلسفة الرواقية واليهوديه والمسيحيةثم الإسلامية فى الدوائر الصوفية الفلسفية .

وهكذا بعد هذا البحث الموضوعى الموثق من المراجع العلمية الدقيقة لا يمكن أن يشك أحد فى أصول هذا العلم ومصادره وأنها أجنبية مستوردة دخيلة على الإسلام ، والإسلام منها براء .

ونحن نترك الباب مفتوحاً أمام الباحثين المحايدين لمن يريد أن يثبت لنا عكس ما قلنا ، أو يثبت لنا بطريقة علمية موضوعية أصول هذا العلم ونشأته الأولى إن كانت إسلامية أو من عهد الرسول والصحابة ؟ ؟ .

---

(١) انظر أيضاً ص ٢٨٨ ، ٢٩٨ من الكتاب ص ٣٠٤ ٣١٦

ولسوف نبدأ فى الفصول القادمة دراسة الموضوعات التى اشتهرت مناقشتها وانتشرت مبادئها عند هؤلاء الصوفية . ولسوف نفرد لكل موضوع بحثاً خاصا على حدة ، نذكر فيه آراء أصحاب الصوفية أولا ثم تحليله وذكر ما عليه من ملاحظات ثم نفنيد العلماء والباحثين له تفنيداً علمياً إن كان ما فيه يستحق التفنيد أو تصحيح ما به من معتقدات وآراء إن كانت خاطئة أو خارجة ولسوف نبدأ إن شاء الله بالمعرفة كما يراها الصوفية كل صوفى على حدة ممن اشتهرت آراؤهم فى هذا المجال ، ذاكرين ما لهم وما عليهم بكل أمانة علمية ودقة إن شاء الله .

المعرفة

١ - مفهوم المعرفة فى التصوف «المعرفة الاشراقية»

٢ - المعرفة عند ابن عربى

٣ - المعرفة عند الجنيد

٤ - المعرفة عند الامام الغزالى

٥ - المعرفة عند المحاسبى

٦ - المعرفة عند أبى يزيد البسطامى

مفهوم المعرفة فى التصوف

« المعرفة الإشراقية »

يفرق بعض الصوفية بين لفظ « المعرفة » ولفظ « العلم » حيث يربط « المعرفة » بالتجربة المباشرة التى تنتج انطباعاً خاصاً أو لقـــاء مباشراً بموضوع المعرفة . أما « العلم » فهو أكثر عمومية ، حيث يدل على كسب المعلومات نقلا أو عقلا بالنسبة للإنسان والمهم أن نلاحظ أن المعرفة تتطلب تجربة مباشرة ، بينما العلم لا يشترط التجربة وبدهى أن كلا من العلم والمعرفة إنما يقصد بهما فى نطاق التصوف معرفة الله أو العلم به .

ويمكن أن يقال إن التمييز بين اللفظين العربيين يلاحظ فى الاستعمال[1] القرآنى وفى الاستعمال العربى أيضاً . ففى القرآن الكريم نجد قوله تعالى : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » . ومعرفة الابن هى ولا شك نتيجة اتصال مباشر واستشماس متواصل وفى آية أخرى يخاطب الله جل جلاله الرسول صلوات الله عليه بقوله : (ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم فى لحن القول » .

يريد بذلك المنافقين وفى هذه الآية نعلم أن التعرف على المنافقين هو نتيجة لقاء مباشر ، ورؤية علامات مميزة ، سواء فى الوجوه أو السلوك أو الحديث . ومعنى ذلك أننا نتعرف على المخبوء عن طريق أمارة ظاهرة تؤدى إلى اللقاء المباشر أو الرؤية العملية .

وربما كان هذا هو السبب من أجله لم تنسب المعرفة إلى الله جل جلاله حيث لم يرد وصفه بها فى القرآن ، على حين نجد العلم – وطابعه عام كما

---

(١) انظر الآيات ٨٢ ، البقرة ١٤٦ ، ٦ ، ١٧ آل عمران ، ٢٩ النساء ١١٦ المائدة إلخ .

ذكرنا - يصلح لأن يتصف به الله والإنسان مع الفروق المقررة ، وقد يؤيد ذلك الشريف الرضى فى حاشيته على شرح مطالع الأنوار وإن كان ذلك بطريق آخر[١] .

أما من حيث الاستعمال العربى فإننا نكاد نصل إلى نفس النتيجة مع التسليم بإمكان تبادل اللفظين فى بعض الحالات والفرق بينهما يظهر جلياً فى حالة التخصص الضدى حيث نجد أن المعرفة - فى هذا النطاق الخاص - ضد الإنكار أما العلم فضده الجهل[٢] .

وربما كان قول ابن العريف الخاص بهذين اللفظين أوجز قول وأعمقه فى إيضاح الفرق بينهما فى الميدان الصوفى ، ويحكى ابن العريف هذا القول عن الله سبحانه وتعالى وهو « المعرفة حجتى ، والعلم حجتى[٣] . » أى أن المعرفة هى طريق بما يتضمنه من مجاهدات وتجارب ، والعلم ، هو البرهان الثابت المتصل بالحقيقة . وقد رأى الصوفية أن العلم - منسوب إلى الإنسان سبيله الرواية والدراية ، أو النقل والعقل ، وغالباً ما يعنى بالحقائق الثابتة أما المعرفة فسبيلها التجربة .

وأداتها البصيرة أو القلب أو الوجدان أو الحدس « أو ما شئنا من ألفاظ تؤدى هذا المعنى الذى لا يقتصر على التأملات النظرية وأوجه

---

(١) انظر العامل والكشكول جـ ١ ص ٣٩٧

(٢) انظر لسان العرب ٩ ص ٢٣٦ وقارن .

(٣) التصوف د/ محمد هلال .

النشاط الفكرية أو التحليلات المنطقية المغرقة فى التجرد ، وطبيعتها التجدد المستمر . ولكن ذلك لا يمنعنا من التنبيه على أن هناك آراء أخرى فى توجيه التفرق بين هذين الجانبين[١] .

ويختلف الباحثون اختلافا مريراً حول إمكان المعرفة عن طريق البصيرة أو الوجدان ، وقد عرفنا فيما سبق وجهات نظر بعض العلماء المحدثين خارج المحيط الإسلامى وقد يرى بعض الباحثين أن نظام المعرفة الصوفية فى الإسلام مستق من الغنوصية الهللينية الإشراقية فكلمة « معرفة » تقابل لديهم تماما كلمة « غنوص » والظاهر أنه قد راعهم مدى التطابق الذى يكاد يكون تاماً بين النظامين رغم ما بينهما عند الفحص الدقيق من فروق جوهرية سنشير إليها فيما بعد .

إننا ما نزال نصر على إعتبار التصوف فى أى زمان أو مكان أو دين مثل العلوم النظرية تماما ، وبالتالى يمكن أن تطبق عليه حرفيا قوانين التأثير والتأثر فى كل زاوية من زواياه .

وإنه لخير ألف مرة أن يدرس التصوف بجميع جوانبه دراسة عميقة ودقيقة فى إطار كل دين وكل بلد ، حتى يمكن لنا بعد ذلك — وليس قبل ذلك — أن نضع يدنا على أوجه التشابه فنفحصها لنرى منها ما يمكن أن يكون تشابهه دليل صدقه ، باعتبار أنه نتيجة طبيعية لموقف إنسانى معين ،

---

(١) ومن أمثلة ذلك ما يراه بعضهم من ان « تبين الأشياء على الظاهر علم ، وأن تبينها على استكشاف مواطنها معرفة ، على حين يرى البعض الآخر أن العلم مباح للعامة أما المعرفة فخاصة بالأولياء ، ويقصد بذلك طبيعة السلوك الخاص الذى يزاوله الصوفية .

تحت ظروف معينة ولا يقل فى ذلك شأنا عن التجارب العلمية بالمفهوم الحديث ، كما يمكننا التمييز بين ما استعير للاستئناس أو البرهنة أو الشرح والتفسير وبين ما استعير للتأسيس والبناء وفيما يتصل بمشكلتنا الآن «المعرفة» نرى أنه لا يبدو غير طبيعى أن يتبنى الصوفية مصطلحا يشير إلى طريقتهم الخاصة التى تعتمد على التصفية ، ما دام هذا المصطلح يفى بالغرض . وما دام استعماله فى القرآن يؤيد هذا الاختيار — ربطه بالتجربة — كما أن الرأى القائل بأن العنصر النفسى والذاتى الذى يشكل أساس المعرفة الصوفية كتجربة لا يتقيد بزمان معين أو جنس أو ثقافة معينة نرى أن هذا الرأى مازال يلقى الكثير من التأييد[1] .

وقبل أن ندخل فى مناقشة الأســـاس العام الذى بنى الصوفية عليه فكرتهم عن « المعرفة » نود أن نمس نقطة تناقض بعض الصوفية حول هذه المعرفة فالواقع أن هذا التناقض يظهر جليا إذا وضع الباحث فى إعتباره جهة أوزاوية معينه ، ولكن إذا لاحظ تعدد الجهات أو الزوايا زال التناقض « لانفكاك الجهة » كما يقال فالجنيد مثلا رغم وصفه أوصافا كثيرة للمعرفة يقول فى بعض ما يروى لنا عنه « المعرفة » وجود جهلك عند قيام علمه » كما يقول أيضا « هى العارف والمعروف » ، وسهل بن عبد الله التسترى يقول المعرفة هى المعرفة بالجهل » وذلك أخذا من قول الصديق أبى بكر رضى الله عنه « سبحان من لم يجعل للخلق سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته » ولكن التسترى نفسه هو الذى يقول « العلم يثبت بالمعرفة ، والعقل يثبت

---

(١) أنظر الحلية جـ٩ ص٤٠ وما بعدها .

بالعلم . أما المعرفة فإنها تثبت بذاتها ، وقول القسترى الأخير يضع فى الاعتبار ما يطلق عليه « المعرفة الأصلية » التى تثبت الربوبية عن طريقها .

وأهم ما نلاحظه أنه رغم ما قد يبدو من تباين بين التعاريف أو المفاهيم ، فإن المعرفة لديهم تكاد تدل على مدى تطور كيان الصوفى كله وأنها تعكس الطاقة الانسانية أكثر مما تصور الوسع الالهى فالمعرفة فى جملتها ثمرة لطول التعامل مع الله ، وقد تورث معرفة الخلائق ، وإن لم يسبق للانسان مقا بلتهم ، والربط محكم بين المعرفة والسلوك والوضع النفسى الخاص بالصوفى . يقول الشبلى « من علامة العارف أن يرى نفسه فى قبضه العزة ، يجرى عليه تصاريف القدرة ، ومن علامة المعرفة ، أن من عرفه أحبه » ولكن ذلك لا يعنى أن يظهر العارف دالته على الناس « ولا تكون معرفته سببا فى التقليل من شأن سواه ، وألا يترتب على ذلك افتئات على القوانين أو العقائد الثابتة يقول ذو النون « علامه العارف ثلاث : لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتقد باطنا من العلم ينقض ظاهراً من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عليه وكرامته له على هتك أستار محارم الله تعالى »[١] .

ويشير بعض الباحثين[٢] العرب إلى أن أبا القاسم الجنيد[٣] .

يعتبر فريداً فى رأيه فى أن المعرفة نوعان : المعرفة الأولى - وهى عقلية - والمعرفة الثانية - وهى وجدانية . ولكننا نلاحظ أن هذه الفكرة تناقض تصريح الباحث نفسه ، حيث ينقل عن الجنيد قوله « إن طبيعة المعرفة دائما

---

(١) أنظر الحلية ٩ / ٣٤٠ وما بعدها .
(٢) الأستاذ الدكتور على عبد القادر فى كتابه .
(٣) توفى سنة ٢٩٧ هـ

واحدة ، والحقيقة أن الباحث واجه ما سبق أن نبهنا عليه من قصد توجيه النظرة إلى زاوية واحدة . ولو أخذنا فى اعتبارنا هذه النقطة لضمنا أن تسلم أحكامنا فى كثير من المسائل فالجنيد ـ والصوفية ـ تقريبا بلا استثناء ـ يبيحون التبادل بين لفظى « المعرفة والعلم » عند مرحلة خاصة ، هى مرحلة تثبت المعرفة وإنطباقها مع الحقائق الكلية ، بحيث تصبح صنوا للعلم ، وإن لم تتخذ طريقة . ولكن ذلك يغلب فى آخر مراحل المعرفة ، حين تكتمل حياة الصوفى الروحية . وهم كذلك مجمعون على أن هناك لقاء مباشرا مع الله ، فيه تحصل المعرفة بطريقة تختلف تماما عن طريقة العقل العادى . وتقدر قيمة المعرفة بدرجة القرب الذى يحدده عاملان مهمان ، درجة الشفافية الروحية . ومضى الفضل الإلهى وما قول ابن العريف السابق اقتباسه إلا شاهداً على ذلك .

ويقال [١] إن ذا النون المصرى (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) هو أول من أوضح الفرق بين المعرفة والعلم . وذلك ليفصل بين وسيلة وطبيعة الحقائق التى يصل إليها الصوفى وبين طريقة علماء الظاهر أو علماء الرسوم كما يسميهم الصوفية . غير أننا نرى أن ذا النون لم يكن إلا معبرا عن وجهة نظر كل صوفى تقريبا ، فمن المعلوم أن الصوفية كانوا يعجبون دائما بقول أحدهم للعلماء التقليديين . أخذتم علمكم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت [٢] ويريد بذلك أن هؤلاء العلماء ينقلون معلومات سجلها رواة

---

(١) من أصحاب هذا الرأى المستشرق نيكلسون خصوصا فى كتابه التصوف الإسلامى :

(٢) ينسب هذا القول إلى يزيد البسطامى وإلى صوفية آخرين .

مختلفون قد ماتوا وخلفهم رواة آخرون فى سلسلة طويلة بينما يأخذ الصوفية علمهم مباشرة من الله الذى يفيض عليهم بقدر ماتجود به أفضاله ، ومكارمه . وما تسمح به طاقات نفوسهم .

آية الميثاق

ولكى تتضح أمامنا قضية المعرفة الصوفية ننتقل الآن إلى الأساس الهام الذى بنى عليه الصوفية نظريتهم فى كل من المعرفة والفناء والتوحيد ويمكن أن نشير إلى ذلك الأساس بكلمة « الميثاق » فالميثاق هو أساس كل من المعرفة والتوحيد الخالص والفناء كما يعرضه التصوف فى الإسلام . وفكرة الميثاق يشير إليها القرآن فى كثير من آياته ، ولكن الآية المعينة فى هذا الصدد هى « آية » ١٧ من سورة الأعراف ، « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ، الست بربكم قالوا بلى شهدنا . . . » .

لقد فسرت هذه الآية تفسيرات شتى فى المحيط الإسلامى . فمن العلماء من ذهب إلى أن الآية تشير إلى حادث تاريخى خاص بفئة أو بأمة من الناس ومن العلماء من فهمها على أنها تعبير عن لقاء فعلى بين الله وجميع الخلق قبل أن تتلبس أرواحهم بأبدانهم . ومنهم من رأى أن الآية لا تعنى أكثر من أن الله جل جلاله قد وضع فى الإنسان عقلا يستطيع أن يتعرف به عليه . وأن يقر بربوبيته ضرورة لما كانت دلالة العقل على الله دلالة ضرورية ، فكأن الله استشهد الناس . وكأن الناس قد شهدوا فعلا بالربوبية . أما عن وقوع لقاء بهذه الصورة فإنه لم يتم لما يترتب على ذلك من نتائج دينية وعقلية غير مقبولة .

١ — ويستند هؤلاء الأخيرون أولا إلى حرفية الكلمات الواردة فى الآية ويصلون من ذلك إلى أن الآية لا تعنى أكثر من ذلك القدر المشترك بين الناس جميعا وهو العقل والتمييز .

٢ - ويستندون ثانيا إلى أدلة عقلية : منها استحالة وقوع ذلك بعد اتصال الأرواح بالأبدان ، وإلا لأمكن كل إنسان تذكرة ، لأن المعقول أن يكون ذلك - على فرض وقوعه - عند بلوغ الإنسان - مرحلة التكليف وفهم الخطاب ، وهذا لم يحدث ويستحيل كذلك أن يكون قبل أن تلبس الأرواح بالأبدان لأن فى ذلك تسليما بسبق وجود الروح للبدن مما يستدعى قدمها ، ولا قديم إلا الله . . وحتى إذا فرض إمكان سبق وجود الروح على البدن بقدر من الزمان - وبذلك لا تكون قديمة - فإن تعددها وتميزها وتحددها لا يمكن أن يلتمس له أساس عقلى مفهوم ، لأن المعروف أن النفوس إنما تتميز بعد تحققها بأبدانها وظهور . إنطباعاتها وتصرفاتها المترتبة على هذا التحقيق . وهذه الأدلة قد تبدو ذات وزن من الناحية الشكلية ، ولكنها ليست أسعد حظا من كثير من أدلة المتكلمين ، تلك الأدلة القائمة على أساس خاطىء ، فيه تطبق مقاييسنا العقلية على ما ليس من شأنه أن يكون مجالا للتطبيق ، وهو المجال الروحى أو النفسى من حيث حالته الأولى وبطريق الأولى الجانب الإلهى .

إن علم النفس لا يملك أن يقول كلمة واحدة فى هذا الصدد ، وعلم الكلام يلبس ثوبا مستعارا يشف على تهافته حين يتوهم أنه يستطيع إنتزاع أدلة عقلية لكل عقيدة أو تفسير آية ظاهرة ولو ميتا فيزيقية ، بالرغم من أن الأساس الإسلامى نفسه يدعو إلى أن هناك حقائق إلهية وروحية تتأبى على العقل ، وإلا فما معنى قول هؤلاء مثلا : على أى أساس ستتميز الأنفس وتتحدد وتتعدد قبل اتصالها بالأبدان ، وكأن هؤلاء يظنون أن وسائل الله تضيق عن هذا التمييز قبل الخلق ، أو نظام الوجود الروحى يماثل تماما نظام وجودنا الآن . وفى هذا خلط شنيع . ثم من قال إن الله قديم ، أقاله الله نفسه - جل جلاله - ؟ أم قاله رسول الله ﷺ ؟ الواقع أن لفظ قديم لم يرد فى القرآن مطلقا منسوبا إلى الله عز وجل ، إن استعماله فى القرآن اقتصر

على وصف شيء مرذول أو شيء تافه فى مثل الايات « إنك لفى ضلالك القديم »(١) وكالعرجون القديم (٢) إن اللفظ الذى استعمله القرآن فى نطاق الأزل والأبد هو ما يشير إلى أنه جل جلاله فوق هذه المقاييس ، بدليل إطلاق الألفاظ المتضادة فى عرفنا الإنسانى على الله سبحانه فهو : الأول والاخر والظاهر والباطن ، وما ذلك إلا ليدلنا جل جلاله على إحاطته وتأبيه على كل المعايير والمقاييس الإنسانية ، إذ يستحيل فى عقلنا أن يكون الشيء أولا وآخرا فى الوقت نفسه باعتبار واحد . بل قد يكون ذلك باعتبارين مختلفين أما هو جل جلاله فهو الأول بكل اعتبار ، وهو الاخر كذلك بكل اعتبار ، وهو الظاهر بكل اعتبار . فان قلت كيف ؟ كان السؤال نفسه خطأ لأن « الكيف » ولم وأين ، ومتى ، مفاهيم . دون الألوهية ولا تخرج عن نطاق الزمان والمكان .

ولا نريد أن نحيل هذه النقطة إلى معترك فلسفى وكلامى ، وإنما نريد فقط أن نذكر أنفسنا بذلك الاتجاه الخاطىء الذى يصر فى الحاح على أن يعتبر المقاييس العقلية المحددة صالحة للتطبيق على كل شيء ، والعجيب أن نجد فى علم الكلام مثلا أو فى الفلسفة النص على عدم التماثل بين الله والخلق ، وفى نفس الوقت تناقش فيه صفات الله أو علاقاته بخلقه ، وكأنها صفات قابلة للتحديد والتقويم . تصلح ميدانا لتطبيق مقاييسنا العقلية ، فينفى منها ما تدل المقاييس على عدم ملاءمته ، ويكتب منها ما تشهد المقاييس له . وكان الأولى فيما يمس الروح والذات الإلهية ، أن يقتصر فيها على ما يرد إلينا عن طريق وحى موثق ، فالله أعلم حيث يجعل رسالته ، وهو وحده بصير بمخلوقاته « الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ » .

(١) سورة يوسف آية ٩٤ .
(٢) سورة يس آية ٣٨ .

والتفسير التاريخى لاية الميثاق ، باعتباره مختصا بأمه أو فئة معينة يحتاج فى دعمه إلى بعض الأضواء من أخبار أسباب النزول وما إلى ذلك

وأياما كان الأمر ، فإن الصوفية لم تقلقهم بعض الاعتراضات التى أثيرت حول فهم الاية على أنها تسجيل لإشهاد حقيقى بين المخلوقات وبين الله جل جلاله فى مرتبة من الوجود تغاير المرتبة الحالية وعلى ذلك ففى رأى الصوفى أن كل روح أو كل نفس شاهدت ربها وأقرت بربوبيته ، وهـذا الاقرار كان حتميا لأنها صنعته المباشرة وهى فى عالم الحق لاتنطق إلاالحق . تماما كما فى يوم القيامة حين تشهد الجوارح على صاحبها ، أو يصدق الكافر فى إجابته .

وإذا تقدمنا خطوة فى البحث وسألنا : على أى مستوى من الوجود كانت هذه الأنفس فى رأى الصوفيه ؟ وجدنا أن الإجابة يمكن أن تتضمن مايلى : يتفق الصوفية على أن الميثاق أخذ على الخلائق قبل هبوطهم إلى الأرض ، ولا يترتب على ذلك مشاركة هذه الأرواح أو الأنفس لله فى صفاته أو فى طبيعته ، لأن ذات الله سبحانه بما هى هى لاتوجد كلمة واحدة من تراث البشر تصلح فى الإشارة إليها غير كلمة « الوجود » ، وحتى هذه الكلمة لاتحمل المعنى الإلهى الدقيق .

ولكن إذا كان هذا هو اتفاق الصوفية، فإننا نجد فى أقوالهم مايشير إلى ما يمكن أن نطلق عليه « اتجاهين » فى تصور حالة الأنفس أثناء أخذ الميثاق عليها من حيث مرتبة الوجود التى كانت تتمتع بها إبان هذا اللقاء . ففريق منهم وعلى رأسهم ذو النون المصرى ـ وسهـــل بن عبد الله التسترى يرون أن الأنفس كانت واعية بذواتها ، حاضرة بعقولها ، محددة بخصائصها الفردية ، ومن ثم وعت خطاب الله جل جلاله فأجابت وهى بكامل وعيها وتمييزها . وعلى ذلك فالآية تشير إلى مشهد حقيقى ، وتجربة حية . فيها عرفت النفوس ربها

وهذا مايطلق عليه الصوفية « المعرفة الأصلية » أو القديمة ، وإلى هذا اللون من المعرفة يشيرون فى بعض نصائحهم مثل قولهم « لاتكونوا أبناء الدهر ، وكونوا أبناء الأزل » ، ويريدون من ذلك أن يوجه الإنسان اهتمامه وكيانه كله ليظفر بمثل هذا اللقاء المباشر الذى فيه يتلقى عن الله بلا واسطة أو يظفر فيه بصفاء نفس ينطق عنه ، وينزع إلى الله ولا شىء غير الله سبحانه ولا يشغل بال الصوفى مطلقا أى اعتراض فلسفى أو كلامى على مفهوم الأزل عنده ، مادام هذا الصوفى يتصور أن الخلق من حيث التحقيق بالفعل المحدد قد وقع فى زمان — وإن يكن قديما — وأن الله جل جلاله فوق كل الاعتبارات والمقولات. ومن ثم فلا يزعج الصوفى مايمكن أن يثير تصوره فى علاقة الله بالخلق من مآخذ فلسفية أو جدلية .

يرى هذا الفريق إذن أن النفوس استدعيت لهذا اللقاء [١] فحشرت إلى حضرة الله كهيئة الذر ، مع تحقق عنصر التعقل فى كل ذرة منها ، ومع وجود الخصائص المميزة لكل نفس على حدة ويبدو أن هذا الفريق قد ركز عقله ووجدانه على هذا النص القرآنى مرددا إياه باللسان تارة ، وبالقلب تارة واستبطن مفهوم النص ودام استحضاره له ، حتى طبع فى ذاكرته وشعوره كتجربة فعلية تتحدث الآية عن ذكراها الخالدة وقد نجد من علم النفس مايعيننا ويؤيدنا على هذا التحليل . بل إن من الظواهر المماثلة لذلك فى ميدان التصوف نفسه مايصل إليه الصوفى فى حالة نفسية نتيجة لترديد اسم الله نطقا ، ثم قلبا ، حتى يحتل الاسم أو ذكراه منطقة لشعور بأسرها ، بحيث يفسر كل شىء فى نطاقها ، وبحيث يكون المضمون الشعورى واللاشعورى قريبى التماثل وهكذا نجد من تصريحات هذا الفريق مايدل على أنهم يتذكرون فعلا هذا اللقاء وعلى حد تعبير أحدهم — ذى النون المصرى — فإن هذا النداء الربانى مازال ترن أصداؤه فى الآذان ، ويعى

---

(١) على خلاف كبير من حيث الموضع أهو فى الجنة أو فى الأرض .

بذلك أذنه هو . بل إن بعضهم ينبئنا أنه لايتذكر هذا اليوم فحسب ، بل يتذكر الهيئة التى كانوا عليها ، ويتذكر رفقاءه وتلاميذه، وقد عرف من يفتح له على يديه ، ومن يتعثر فى طريقه ، بل قد عرف فى ذلك اليوم من كان على يمينه ومن كان على يساره بهذه الصورة الواضحة، وهذا ما كدالصريح بحدثنا عنه سهل بن عبدالله التسترى [١] ، وسنشير فى دراستنا الخاصة لهذا الصوفى الكبير إلى الملابسات والدوافع والعوامل التى ساهمت فى تكوين مذهب هذا الصوفى العظيم.
وإلى هذا الحد نكتفى بالقول بأن هذا الفريق الذى يرى إيجابية الدور الذى قامت به الخلائق فى إجابتها دعوة الله وسؤاله « ألست بربكم » كان من الفئة التى يكثر لديها ترديد النصوص المقدسة ، أو العبارات الملتهبة التى تجذب الإنسان إلى العيش فى نطاق المغزى الروحى للنص المقدس ، أو التى تجسد المعانى وتملأها حيوية ، حتى تستحيل تجربة فعلية فى المجال النفسى ، وهو أهم الجوانب فى نظر الصوفى وقد ينفعنا كمفتاح فى هذا الصدد مايقوله ابن عطاء الله السكندرى أو عبد القادر الجيلانى عن قراءة الصوفية - أو أدبهم فى قراءة القرآن والمراحل التدريجية التى يمر بها الصوفى فى هذه القراءة، وكيف يتمثل القرآن مقروءا من صحابى، ثم من النبى صلى الله عليه وسلم ثم موحى به إلى النبى من جبريل عليه السلام، ثم مرقوما فى لوح محفوظ وملقى به إلى كيان جبريل ثم فيضا مباشرا من الله جل جلاله

وقد بينا فى إلحاح ضرورة فهم فكرة الصوفية عن القرآن فهما كاملا يمثل جانبيه الكبيرين : كوحى تفضل به الله فى مجال التاريخ ، وكنبع ثر معبر عن حقائق إلهية لانهائية . وباختصار ، كحبل ممدود من الله لإنقاذ من يتعلق به رغبة فى الخلاص ، ومن يتسلق طياته بغية الوصول إلى مده .

---

(١) ويرد هذا القول منسوبا إلى الإمام على كرم الله وجهه (أنظر اليواقيت ١/١١٥) .

ويكاد يكون تحليلنا لرأى هذا الفريق الذى يذهب إلى أن الميثاق مشهد حقيقى صحيحا إذا استشهدنا بأقوال بعض[١] الصوفية الآخرين الذين يسمون هذا الرأى بالصدق من الناحية الشعورية لقائليه ، وإن كان ذلك لا يعنى صدقه فى الواقع كما يقول هذا البعض ، ويكاد يستخدم هذا البعض كلمات مشابهة لما استعملناه فى هذا البحث حيث يقول أحدهم : إن الخطاب الالهى خطر فى ذاكرة هؤلاء نتيجة التخيل المركز حتى ثبت . والواقع أننا نرى الاعتراض القائل بأن هذه التجربة لو كانت حقيقية لتذكرها كل الناس ليس اعتراضا جديا ، فانتقال الإنسان من حالة وجودية إلى حالة أخرى قد يكون مبررا لهذا النسيان ، خصوصا إذا كانت التربية الخاصة المتباينة لأفراد الناس ليست مبنية على تصور وجود مثل هذه التجربة ، بل ربما لا تحاول حتى مجرد العناية بمبدأ الألوهية أو بجوهر الدين أو بالحقائق الروحية . ولا يعنى ذلك أننا نقطع بأن التجربة قد وقعت بالفعل بصورة لا تقبل شكا ، وإنما نريد أن نوضح أن الاعتراضات الموجهة إلى هذه الفكرة - كتجربة - تخطىء جميعا فى تطبيق ما ليس من شأنه أن يكون صالحا للتطبيق فى هذا المجال . وإذا تدبرنا الآية الكريمة ، وجدنا أن حكمة الاستشهاد كما تدل عليه الآية ، هى عدم تمكين الأبناء من الاحتجاج بإشراك الآباء وتبعيتهم لهم فى ذلك « أن تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين . أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم ، أفتهلكنا بما فعل المبطلون[٢] » ومعنى ذلك أن العدل الالهى اقتضى أن يكون كل فرد فى مستوى المسئولية المستقلة حيث لا تزر وازرة وزر أخرى ، وعلى كل ففى الآية جوانب أخرى جديرة بالبحث من حيث حقيقة الإشهاد على النفس ، ومن حيث الإجابة المحكية عن الخلق لا يتسع لها هذا المقام .

---

(١) من أمثال ابن عربى   قارن الفتوحات

(٢) الأعراف   ١٧١

أما الفريق الآخر وعلى رأسه أبو القاسم الجنيد الملقب بسيد الطائفة(١) فمع اتفاقه مع الفريق الأول فى كون الميثاق قد تم فعلا قبل الهبوط إلى هذا العالم. فإنه يرى أن مرتبة وجود الخلائق فى تلك المرحلة كانت أقل بكثير من الناحية الإيجابية من تلك المرتبة التى أشار إليها الفريق الأول لقد كان الخلق فيما يرى الجنيد حقائق متميزة بحضرة الله جل جلاله، ولكن هذه الحقائق لا يمنح بأى وجود سوى ما يمنحه الله جل جلاله لها بمقتضى الحكمة الإلهية، وعلى ذلك فلم تكن إجابة الخلق على السؤال الربانى «ألست بربكم» إلا نتيجة لتدخل إلهى، حتى إن الجنيد ليرى أنها إجابة تولاها الله عنهم لأنهم كانوا فى حالة فناء تام، بحكم قانون الحضرة الإلهية التى لا يقف أمامها أى كائن إلا أن يشاء الله، فيهب لتلك النفوس ما به تقوى على روعة اللقاء وحتى فى هذه النقطة لا يمكن أن تدعى تلك النفوس أى شىء من الإيجابية بين يدى الله وقد يقفز إلى ذلك الباحث أنه بناء على هذا الرأى الجنيدى فنحن أمام مذهب أفلاطونى محض، يتعامل بالمثل المشهورة التى تعتبر حقائق ثابتة وقد يتأكد الشبه تماما إذا قابلتنا عبارات كثيرة جنيدية تشير إلى تغرب أرواح الأفذاذ وتألمها للفراق المفجع الذى تعانيه من جراء بعدها عن هذا المقام الأول، وتزيد الصورة وضوحا إذا سمعنا الجنيد يضيف إلى ذلك أن هذه الأنفس أو الأرواح قد تستروح لرؤية مظاهر الجمال الطبيعية من خضرة وماء وقبة زرقاء، لأن تلك المناظر تذكر بجمال أزلى سابق. بل لقد يجد المرء عبارات جنيدية تقابلها تماما عبارات أفلاطونية وأفلوطينية، ومن ثم فقد يجد الباحث نفسه أمام ظاهرة من ظواهر الاستعارة أو قضية من قضايا التأثير والتأثر كاملة البنيان، واضحة المعالم. وقد يعزز هذا الموقف الإمكانيات التاريخية لحدوث مثل هذا التأثير وقبول مثل هذا التأثر. فالفكر الهلينى المختلط باليونانى ترجم إلى العربية قبل عصر الجنيد إلى آخر كل هذه الخطوات التى يتخذها الباحث.

---

(١) توفى سنة ٢٩٧ هـ

سبب اختلاف الجنيد وذى النون

ويمكننا أن ندرك السبب الذى من أجله اختلفت وجهة نظر الجنيد ومن يتبعه عن وجهـــة نظر ذو النون والتسترى ومن تبعهما ، من حيث إيجابية الموقف الانسانى فى إجابة الخطاب الربانى كما يقول الآخرون ، وعدم إيجابيته كما يقول الأولون . وهذا السبب مبنى على اختلاف وتصور الهدف من الخطاب الالهى أو من الاستدعاء الربانى - إذا صح التعبير - فذو النون والتسترى ومن لف لفهما ، يرون أن الاستدعاء إنما هو لإثبات الربوبية ولا بد أن تقتضى الربوبية مربوباً ، كائناً مخلوقاً تظهر عليه دلائل الربوبية وصنعتها ، ولا يتم ذلك على الوجه الأكمل إلا إذا كانت الأنفس أو الأرواح متمتعة بكيان إيجابى مستقل ينطق ، إيجابياً بربوبيته لله عند استشهاده - أى طلب الشهادة منه بدليل أنهم أجابوا عن السؤال « ألست بربكم » قالوا « بلى » ولا يصدر هذا القول إلا عن كائن عاقل واع[1] .

أما الجنيد وتابعوه ، فإنهم يرون أن الاستدعاء يهدف فى نهايته إلى إثبات « الوحدانية » ولا تثبت الوحدانية فعلا إلا بفناء ما ومن عداها ، بحيث تكون الحالة ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة . وكأن فى ذهن الجنيد فى هذه النقطة الآية القرآنية « شهد الله أنه لا إله إلا هو » حيث قدم شهادة الله لنفسه بنفسه حيث لم يكن سواه سبحانه ، ثم قالت الآية بعد ذلك « والملائكة وأولو العلم » ومعنى هذا أن هذه الشهادة لم تتطلب إلا من فئات خاصة بعد شهادة الله ذاتها وهكذا نلمح فى فكرة الجنيد النقاط الآتية :

---

(١) راجع « سر الربوبية » بين التسترى وابن عربى بعنوان « الألوهية والتصوف » للدكتور محمد كمال جعفر

١ - الإستدعاء لإثبات الوحدانية :

٢ - الشهادة الحقيقية بالوحدانية لا تصدر إلا من الله نفسه جل جلاله .

٣ - شهادة غير الله قاصرة على الفئات الممتازة من ملائكة وعلماء بالله .

٤ - تقتضى شهادة غير الله فى مقام الوحدانية الفناء التام عن ذاتيه الشاهد وثبوت المشهود .

٥ - يعتبر الفناء فى هذا المقام وجوداً حقيقاً : لأنه لا يمثل تقيداً أرضياً أو أنانياً .

٦ - تشكل هذه المرحلة قمة الحياة الروحية التى تحاول أن تستعيد تلك المرتبة السابقة .

٧ - تلتقى قضايا المعرفة والفناء والتوحيد جميعاً عند هذه القمة .

٨ - من الممكن فى نظر الجنيد أن يشهدك الله فناءك فى وجودك وأن يشهدك وجودك فى فنائك بالضبط كما يمكن أن ترى تمام وجودك فى وجودك . وإذا أردت أن تقرب لنفسك هذه الصورة التى قد تبدو معقدة للغاية ، حتى أن أغلب الباحثين طرحوها ومروا بها مر الكرام ، فما عليك إلا أن تستحضر تجاربك الماضية أو الحالية ، وتنصب من نفسك عليك حكما يرى تصرفاتك فستنقد نفسك وتمدحها بناء على ما ترى ، وكأنك شخصان لا شخص واحد وقد يكون الإنسان فى نعمة فرحاً مسروراً ، ثم يكون لديه القدرة فيتخذ فرحه ونعمته مادة لتفكيره وقضائه وإننا نشك أن توجد هذه القـــدرة أو ما يناظرها فى حيوان غير الإنسان . فالإنسان ربما كان هو الكائن الوحيد الذى ينظر إلى الخلف وإلى الأمام فكرياً وروحياً بحرية مطلقة . ونعتقد أن الإشارات القرآنية القاضية بأن الإنسان سيحاسب نفسه بنفسه قد تعين فى هذا الصدد « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » وقد قطع علم النفس التحليلى خطوات لا بأس

بها فى سبيل تأكيد تسجيل نتائج السلوك وطبعها فى أعماق اللاشعور ، بحيث يمكن إثارتها واستدعاؤها بوسائل خاصة .

وقد يقرب إلينا الفكرة أيضاً ما نستعمله من عبارات بلاغية تجمع فيها من الأضداد ما يحيل الفكرة إلى متناقضات من الناحية الشكلية مع سلامتها من الناحية الموضوعية ؛ كما إذا قلنا مثلا إن فلانا يشعر بالذل فى موطن العز ، ويشكو الفقر المدقع وسط القصور والضياع والذهب إلى آخر هذه العبارات .

كل ماسبق كان مما يتعلق بالأساس العام الذى يتخذه الصوفية لفكرتهم عن المعرفه وأنها تتصل بالتجربة أكثر من اتصالها بالفكر والنظر والتأمل ولهذا اللون من المعرفة الخاصة يعزو الصوفية صفات يهمنا كثيراً أن نوضحها ونعيها لتكون لدينا فكرة دقيقة عنها : أولى تلك الصفات أنها مباشرة وليست عن طريق وسائط عادية من وسائل التعليم المعروفة ، وقد ظن بعض الباحثين أنها لذلك لاتخضع لأى قانون علمى معروف ، ولا مجال لضبطها أو تقويمها وهذا الظن ليس بصحيح كلية ، فإن كونها مباشرة لا يقصد به سوى أن الصوفى لم يتلقها عن النقل والسماع أو التعلم النظرى ، وإنما وصل إليها عن طريق التجربة المباشرة ، وهنا يقول الصوفية إن الصوفى هنا قد وجد لافقد علم ، ولا يعنى ذلك بالضرورة أن الصوفى فى هذا يتلقى وحيا مثل الانبياء .

الصفة الثانية لهذه المعرفة — أنها متجددة . ومن ثم فهى متغيرة . مما يدل على أن هذه المعرفة تعكس وجهة نظر الصوفى أكثر مما تصور الحقيقة فى كمالها وتمامها . وربما كان الصوفى أكثر ثقة بمعرفته فيما يمس الجانب الإنسانى منه بمعرفته فيما يمس الجانب الإلهى . صحيح أن الصوفية على الاطلاق يجمعون على أن المعرفة الإنسانية للألوهية تنتهى بالحيرة والدهشة ،

والتعبير الواعي عن العجز التام عن اكتناه هذا السر أو الاحاطة به، ولكنهم في الوقت نفسه يلحون على الفرق الهائل بين أن يقول الإنسان نظريا: إنه عاجز عن معرفة الله كاستنباط من أدلة منطقية، وبين أن يعاني ويخوض التجارب التي خاضها هؤلاء ليجد بنفسه عمليا استحالة تلك المعرفة. بل إن الصوفية ليضيفون إلى هذا أن إدراك تلك الحقيقة — حقيقة العجز عن استيعاب الحقيقة الإلهية — هو في نفسه أجل معرفة وأتمها وليس وراءها مطمع إلا أن يتولى الله سبحانه هذا الأمر بنفسه وهنا يتوقف الدور الإيجابي للصوفي ليحل الفضل الإلهي محله ليرى العبد ماشاء إحسانه أن يريه، وفي هذا المعنى يمكن أن نفهم إجابة ذي النون عن السؤال كيف عرفته الله؟ حيث قال « عرفت الله بالله، وعرفت ماسوى الله برسول الله »[1].

ولكي تكتمل صورة العلاقة بين المعرفة والعلم في التصوف نناقش النص التالي وهو لسهل بن عبدالله التستري وهو: «بدء الأشياء المعرفة وآخرها العلم. وبدء الشيء العلم وآخره المعرفة، وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة وأول باب من المعرفة السكون إلى الله عز وجل وكمال الذكر هو العلم بالمشاهدة»[2]. وقد حاول أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد الصقلي[3] تفسير هذا النص كما يلي: معنى قوله « بدء الأشياء المعرفة » أي الميثاق الذي أخذه الله تعالى على الخلق وهم كالذر لقوله تعالى «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا .. ». وآخرها العلم: أي في الدنيا بأنه تعالى خالق رازق لقوله تعالى « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » وبدء الشيء العلم: أي العبادة بالتوحيد له، لاتقوم إلا بالعلم، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « طلب العلم فريضة على كل مسلم ». وآخره المعرفة، أي ثبات

---

(١) لمع/٤١

(٢) شرح وبيان ق ١٥٠.

(٣) توفي سنة ٤٠٣ هـ

اليقين وزيادة الإيمان بحقيقة المعرفة ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لحارثة « لكل حق حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ فذكر ماجاء في الحديث فقال له « عرفت فالزم ، مؤمن نور الله قلبه بالإيمان » .

وأما قوله : وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة : أي آخر باب من علم الأمر والنهي على حقيقة أدبه والعمل به بتمام شرطه مع الخشية لله عز وجل فيه ، وأول باب من المعرفة السكون أي الثقة بالله عز وجل والطمأنينة بوعده وهو أول باب من حقيقة التوكل ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم . « من قنع ورضي وتوكل كفي الطلب » . وكمال الذكر علم المشاهدة أي مراقبة الله تعالى في كل حال سرا وعلانية ، للحديث النبوي الشريف « اعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك[1] » .

وإذا أردنا أن نعلق على هذا النص ونشرحه في إيجاز فإنه يمكن أن نقول : إن لدينا الآن أنواعا أربعة للمعرفة والعلم :

١ — معرفة أصلية خلال لقاء سابق مع الله فيه ثبت الإقرار بالربوبية .

٢ - معرفة مكتسبة نظريا أو عقليا ، فيها يتوصل من الآثار إلى معرفة المؤثر .

٣ - معرفة دينية أو تقليدية ترتبط بالشريعة أو الدين الموحى به من حيث التكاليف .

٤ معرفة مباشرة مؤسسة على التجربة . وهي في الواقع ليست إلا محاولة استعادة الشعور باللقاء السابق يوم الميثاق باستدامة الإحساس بحضور الله وقيامه عز وجل على خلقه ، تصديقا لقوله سبحانه « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت » ، ووفاء بالميثاق نفسه ، الذي قصد منه إثبات الربوبية والاقرار بها . وباستدامة الشعور بقرب الله وحضوره يستقيم العبد فلا يصدر منه — وهو يعلم أنه بين

---

(١) المرجع السابق

يدى الله – إلا مايقتضيه جلال هذا الحضور وروعته : ولقد أشار القاشانى إلى ذلك صراحة عندما قال إن مايقصد بالمعرفة هو أن تعرف شخصا كانت بينك وبينه علاقة من قبل « فبعض الصديقين يحملهم لطف الله عز وجل إلى حضرته فيرونه بعد رؤيتهم إياه فى يوم الميثاق »[١] :

ومعنى هذا أن ذلك اللون من المعرفة قاصر على فئة خاصة من الناس بالرغم من إمكان الفهم بأن أخذ الميثاق إنما تم مع الناس جميعاً[٢] . وقد يعلل ذلك بأنه وإن كان الميثاق شاملا لكل الناس ، إلا أن بعضهم أو قليلا منهم يفى بهذا الميثاق فيتذكره ولا ينقضه وقد سبق أن لاحظنا ذلك فى بعض الإجابات التى قدمت بشأن الاعتراض على حدوث مثل هذا الميثاق .

وسيلة المعرفة :

يشيع بين الباحثين أن « الوجدان » intuition أو البصيرة insight أو الحدس هو أداة المعرفة لدى الصوفية ، ولكن الفحص الدقيق يرشدنا إلى أن وسيلة المعرفة لا تقتصر على أداة واحدة أو طاقة أو ملكة واحدة لدى الصوفى : ولو سلمنا مع المتصوفة بأن المعرفة تخضع للفضل الإلهى قبل كل شىء ، فإنها لا تتخذ الوجدان وحده أو البصيرة وحدها أو العقل وحده . إن المعرفة هى حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلها من روحية وعقلية وإرادية voitionai وهى فى جملتها مغامرة فدائية تتطلب تمهيداً نفسياً شاملا عن طريق الوسائل الزهدية

---

(١) كشف الوجوه الغر/هامش ديوان ابن الفارض ص ١٠ ، ١١

وتخرج المعرفة الاضطرارية من مثل قولهم (ما من شعرة إلا ولها لسان تنطق به مع الله تعالى بالمعرفة يعنى الصديقية . كلام ١٣١

(٢) قد رأينا فيما سبق أن بعض الصوفية يرى أنه كان من فئة خاصة أيضا

العديدة ، ومراناً روحياً مستمراً ومستضيئاً ، ودربة عقلية خاضعة لهذا النطاق الروحي الذي يترجم عن المستوى الذي وصل إليه نضج الصوفي . وعلى ذلك فجميع الفضائل الصوفية تندرج كلها بلا استثناء تحت تلك الوسائل ، على تباين درجاتها وتعدد مراحلها . يقول أحد الصوفية « أما العارف الذي طلب معرفة الله وقربه فإنه بذل ماله فأخرجه ثم نفسه فباعه ، ثم روحه فأباحه ، فلو لم تكن جنة ولا نار لما مال ولا زال ولا فتر»[١] ويقول آخر «لم ينل الصديقون معرفتهم بالصلاة والصيام فحسب - ويقصد بذلك كل أنواع القرب المحدودة - بل بأنهم طرحوا أنفسهم بين يديه » أي يدي الله عز وجل .

ونعتقد أن هذه العبارة الأخيرة هي خير مايعبر فعلا عن فكرتنا في كون الكيان البشري كله مجنداً في نيل تلك المعرفة ، وأنه ليس من الصحيح أن الصوفية يقفون موقفاً معادياً للعقل . ولقد أظهرت دراسات كثير من الباحثين كيف أن الغزالي - رغم شيوع القول بأنه تنكر للعقل - دافع عن العقل دفاعاً مجيداً : ولمن شاء أن يطلع على ما كتبه الأستاذ الدكتور محمود قاسم عن الغزالي وموقفه من العقل والتقليد : غير أنه يجب علينا أن ننبه إلى أن الصوفية حين يمجدون العقل أو يعترفون به ، فإنهم لا يريدون به أي عقل على إطلاقه ، بل يشترطون استضاءة هذا العقل بالإيمان ، وإلا فإنهم كثيراً مايلحون على أن العقل إذا لم تهيأ له سبل الهداية الإيمانية فقد ينقلب عدواً لله :

ومما يؤكد أن سبيل المعرفة الصوفية بذل إلى أقصى حدود الطاقة في هذا البذل : قول التستري «اسلكوا طريق العارفين ولا ترضوا لربكم بهدية الدون ، فبقدر ماتهدون تكرمون وتقربون»[٢] أو قوله « لاتشرق الشمس ولا تغرب على أحد إلا وهو جاهل بالله إلا من آثر الله على نفسه وروحه وحاله ومستقبله»[٣]

(١) حلية /١٠/ ١٩١ ط بيروت ،
(٢) حلية /١٠/ ١٩١ وما بعدها .
(٣) كلام ١٣ ، كشف المحجوب/١٤٠ .

وفى نفس المعنى يقول الجنيد : مؤكدا جانب إنكار الذات كلية « لا يصير العارف عارفا حتى يكون كالأرض يطأها البر والفاجر [١] » ولا شك أن الصورة التى ارتضاها الجنيد هنا للعارف توحى بما تمنحه الأرض من خيرات ومنافع غير مفرقة بين صالح وطالح ، لأنها تعطى مافى طبيعتها هى ، وليس بناء على من يصل إليه أثرها . ويريد الجنيد أن يشير إلى أن العارف يجب عليه أن يكون على هذا النحو من منح الخير والنفع والعون بلا تمييز وبلا تفريق .

ومما يدل على أن العنصر العقلى – بمعناه المتطور المسترشد بنور الإيمان – لا يستبعد فى التصرف قول بعضهم عن احد الطريقين المتقابلين للوصول إلى الحقيقة النهائية « إن من ينظر إلى المخلوقات عن طريق الله ، تبدو له آثار قدرته ، ونور حكمته وبديع صنعته [٢] » . وجوهر هذا القول كان موضع بحث كثير من المفكرين المسلمين . ولقد ألف ابن مسرة رسالته فى الدفاع عن الطريقة الأولى وهى الاعتبار بمخلوقات الله ، الوصول عن طريقها إلى حقائق متفقة تماما مع الحقائق الدينية

صحيح أن عددا كبيرا من الصوفية ألح فى أن سبيل معرفتهم مخالف لسبيل المتكلمين . يقول الديلمى « إن العارفين (من المتصوفة) يعرفون الخالق أولا ، ثم يعلمون أن له خلقا ، بينما يستنبط المتكلمون من وجود الخلائق وجود الخالق [٣] »

---

(١) أنصارى / شرح الرسالة هامش نتائج الأفكار جـ ٤ ص ٧١ .

(٢) كلام سهل التسترى ١٧٠ قارن ذا النون المصرى .

(٣) شرح الديلمى على الأنفاس ، مخطوط الأزهر رقم ٨٨١ ، ٤٣١٨٩ ورقم ٦٨ .

ويؤكد الصوفية رغم هذا أهمية العقل . يقول أحد العلماء « واعلم أن علوم المكاشفات لانهاية لها لأنها عبارة عن سعة العقل فى مقامات الجلال والجمال والعظمة والكبرياء والقدس » ولايخفى ما لهذه العبارة « سعة العقل » من أهمية ، فإنها تشير إلى أنه ليس المراد مجرد عقل . ويقول سهل التسترى : إن المعرفة حصيلة عقلية ، من لم يكن لديه منها نصيب لم يكن لديه إلا مخ أو عقل هو حجة عليه . ولكننا نلاحظ أن الصوفية على وجه العموم لم يحبذوا المعرفة العقلية لذاتها ، بل ألحوا فى ضرورة تطبيقها ، أو الاقتصار منها على مايفيد تطبيقه ، على ألا يصرفه ذلك عن اللجوء إلى الله واللوذ به .

وقد دافع التسترى عن دور العقل دفاعا حارا مما جعل ابن عربى ينقده من أجل هذا الدفاع . وفى قصة متخيلة يحكى لنا ابن عربى أنه رأى « سهلا » فى نور الغيب فقال له « ياسهل كم أنوار المعرفة ؟ فقال سهل : - نوران - نور العقل ونور الإيمان المطلق بالغيب . عند ذلك قال ابن عربى « ولهذا تقول أنت بالحجاب ؟ - فكرة احتجاب الله عن الخلق - فأجاب سهل : نعم . ثم يعلق ابن عربى قائلا : ياسهل لقد قيدته من حيث لاتشعر ، ولهذا سجد قلبك من أول الطريق فوقع الخطأ عند ذلك سأل سهل ابن عربى رأيه فأبى أن يصرح به حتى يركع ثم قال له « مثلك يسأل عن التوحيد فيجيب ، وهل التوحيد إجابة سوى الصمت أو السكون (١) »

وواضح من هذه المناقشة أن ابن عربى يريد فرض رأيه المبنى على النظرة العامة لوحدة الوجود ، وليس هنا محل التعليق على هذا النص ، وإنما يكفى أن نعلم أن العقل عد من وسائل المعرفة بل من أنوارها ، وهو فى خط مواز ،

---

(١) رسائل ابن عربى ج ٢ كتاب التجليات ص ٣٨ .

وليس مناقضا لاتجاه الإيمان(١) .

وإذا أردنا أن نعرف العقلية التى تساعد الصوفى فى تحصيله المعرفة، وجب علينا أن نستمع إلى الشروط أو الصفات التى يعدها الصوفية بهذا الخصوص وأهم تلك الشروط أو الصفات أن تضرب هذه العقلية بأصولها فى أعماق الإيمان بأتم معنى وأكمل مفهوم وليس الإيمان هنا مجرد تصديق بما هو غير مشاهد ولكنه أدق وأعمق من ذلك بكثير . ولكى يتضح أمامنا كيفية التصور الصوفى للإيمان يجدر بنا أن نورد بعض النصوص التى تكشف عن ذلك .

يلاحظ الصوفى أن لفظ « مؤمن » قد أطلق على الله جل جلاله فى القرآن — سورة الحشر ٥٩ : ٢٣ — « السلام المؤمن » ويحلو لهم تصوير العلاقة بين الصوفى و بين الله بأنها علاقة مؤمن مخلوق بمؤمن خالق (٢) وبعبارة سهل بن عبد الله التسترى مؤمن مخلوق ينظر دائما إلى مؤمن خالق فالإيمان هنا تقابل متبادل بين الله والإنسان ، ولهذا يطلق لفظ الإيمان ، وكثيرا مايراد به المشاهدة لا الاعتقاد أو الاقتناع أو التصديق ، وقد حدد الصوفى السالف الذكر الايمان فقال « هو معاينة الغيب ومكاشفة اليقين ومشاهدة الرب (٣). فالإيمان مواجهة ولقاء مباشر مع الله . وبهذا المعنى يسوى بين الإيمان والمعرفة . فالعارف والمؤمن كلاهما مغامر مشاهد « وجه بلا قفا(٤) ».

---

(١) فكرة ابن عربى تقوم على أساس التوحيد بين الفكر والوجود ، ولهذا يعتبر العالم معبرا عن فكرة الله K. Gaffar, Sufi Doctrine لمزيد الاطلاع على فكرة الحجاب قارن بسطامى .

(٢) أنظر شرح وبيان ١٥٩ ب وقارن كلام ٨٦ ب .

(٣) كلام ٣٦ تفسير ٤١ شرح وبيان ١٦٨ ب

(٤) تفسير ، لمع ٥٢ .

يقول سهل : المعرفة معرفة الإيمان ، والعقل عقل الإيمان ، واليقين يقين الإيمان ، والروح روح الإيمان ، والحياة الحقيقية حياة الإيمان[1] » .

وهذا التصور الصوفى للإيمان متصل ولا شك بفكرة التجلى الإلهى الذى يبدو ذا مستويات ثلاثة فى نظر بعض الصوفية : تجلى ذات ، وتجلى صفات ذات وتجلى حكم ذات وهذا العالم الآن مجلى للصفات الألهية حيث تبطن الذات ومن هنا سمى جل جلاله « المؤمن » فالإيمان يناسب البطون، وستتجلى ذاته سافرة منكشفة يوم القيامة ، حيث يمكن أن يسمى نفسه « المسلم » أى الظاهر . أما تجلى حكم الذات فيتصل بمحتويات الحساب والنشور والبعث الخ . بما تتطلبه سلطته العليا ومالها من مقاليد الملك . والمهم أن نلاحظ أن الصوفية ربطوا بين فكرة الإيمان والإسلام من حيث بطون الأول وظهور الثانى ، وبين فكرة التجلى ونفصل ذلك فى بحثنا عن قضية التوحيـــد إن شاء الله .

والخـــلاصة أن الصوفية لم يرفضوا جميعا مساهمة العقل الإيجابية فى تحصيل المعرفة ، ولكنهم بلا استثناء تقريبا نصوا على ضرورة استضاءة العقل بالإيمان وربما أرادوا بذلك أن العقل يصل بالإنسان إلى غاية محددة قد تصلح فى حد ذاتها أن تكون بدءا فى سلم الايمان . وعلى العقل أن ينتفع بذلك ولا يرده بـــدعوى أنه لايقع فى دائرته ، على أنهم نبهوا إلى أنه ربما تناقض العقل والإيمان فى أول الطريق ، فينتج عن ذلك أن زيادة أحدهما قد تأتى على حساب نقص فى الآخر . ولكنهم بينوا أن ذلك يكون غالبا فى بداية الطريق ، حيث يكون الصراع الناتج عن التباين البعيد شديدا ،

---

(١) حلية ١٠ / ٢٦٦ .

حتى إذا استأنس العقل وتحقق الانسجام التـــدريجى الذى يشمل الذات المؤمنة أمد الإيمان العقل بنوره ووثق العقل قضايا الإيمان ومكتشفاته . وربما كان هذا هو ما أراده بعض الصوفية بقولهم : « كلمـــا زيد فى نور القلب ، طفى نور الرأس حتى إذا استـــكمل نور القلب عاد نور الراس ساطعا وهاجا » .

قمة هـــدف العارف

ليس الهدف الأخير للصوفى أن يحصل معلومات عن نفسه، أو يستوعب أنباء عن الله جل جلاله . وإنما هـــدفه أن يستعيد شعوره المباشر السابق بالله سبحانه وأن ينعم بهذا اللقاء القديم ، وان يظل فى هذه الحضرة ذوو حضرة أخرى . وذلك وفاء بالعهد الذى قطع عليه ، وتحقيقا للميثاق الذى أخذ عليه . يقول صوفى كبير « انتهت همم العارفين إلى الحجب فوقفت مطرقة ، فأذن لهـــا بالدخول . فدخلت فسلمت ، فخلع عليها خلع التأبيد وكـــتب لها من الرقع براءات [١] » وهذه البراءات المـذكورة فى النص تعنى إخلاء المسئولية عن هؤلاء الذين وفوا بالعهد وبذلك يتم إخلاصهم » .

وفى أوج هذا اللون من المعرفة يـكون الشعور بالحضرة الإلهية شاملا ومتخللا كل جزئية من كيان الصوفى ، لدرجة أن يكون لـكل جزئية لسان خاص يفصح عن المعرفة بالله كما تقضى بذلك ربوبيته تعالت وتقدست ؛ وبذلك يعسر التفريق بين المعرفة والمشاهدة ولقد نبه المـكى « أبو طالب » على نيل بعض الصوفيه هذه المرتبة من المعرفة التى تتسـاوى مع المشاهدة الـكاملة وعلى أن أبا يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى من أرباب

---

(١) تفسير ٤٨ ط ١٣٢٦ ، ٧٣ ط ١٩٠٨ .

تلك المنزلة(١) » وبهذا المعنى يقول سهل « ليس أشد على العارفين من أن يحجبوا عن الله ولو طرفة عين » ويصرح الصوفية أيضاً بشمول نور المعرفة الكيان الإنسانى كله ، بما فى ذلك الأعضاء والجوارح « يزيد النور فى القلب حتى يشرق على الجوارح ؛ فهم (الصوفية) قادرون على رؤية الذرة على الصخرة السوداء فى الليلة الظلماء . . وعندهم الأخبار العجيبة ، بهم يثبت الكتاب ، وهم به متمسكون وإن قلوبهم لأضوأمن الشمس(٢) » .

موقف الصوفية من العلم والمعرفة :

لقد اعتبر معظم الصوفية أن المعرفة أسمى من العلم بناء على كونها مباشرة ، بينما ذهب القليل منهم إلى العكس بناء على ما يلاحظ على العلم من ثبات حقائقه وإتصاف الله به . ومناقشة المبررات الكثيرة لهذين الرأيين قد تخرج هذا البحث عن حجمه المطلوب . ولكن يكفى أن نذكر أنفسنا بما سبق أن قلناه فى أول البحث من أن الصوفية قد يبيحون التبادل بين لفظى العلم والمعرفة فى مرحلة خاصة فيها تثبت الحقائق ، وتصبح صنواً لثمرات العلم . وفى هذا مفتاح مشكلة المفاضلة أو المماثلة وعلى ذلك قد نجد لفظ « العلماء » ويقصد بهم من رسخت معرفتهم وثبتت الحقائق فى نفوسهم ، ورأوا عياناً ما سمعوا عنه نقلا أو ما وصلوا إليه عقلا وهؤلاء العلماء طبقات تمثل فى جملتها جوانب التجلى الثلاثة كما يعرضها التصوف فهناك علماء بالله وهناك علماء بأمر الله ، وهناك كذلك علماء بأيام الله . فالأوائل علماء ذات ومن يتلوهم علماء تقنين ، والأخيرون علماء أثر صفات الله ومقتضيات حكمه وسلطاته دون أن يقتصر فى ذلك على تاريخ ، ولا يتسع هذا البحث

---

(١) قوت ٢ ص ٧٦ .

(٢) كلام ٤٤ ب .

لعرض نظرية التجلى، كما لا يتسع لشرح الفكرة الصوفيه الدقيقة عن أيام الله .

فهل يشهد التطور وقانونه للوجدان الصوفى - أهم وسائل المعرفة فى التصوف ؟ .

صحيح أننا لا نملك أن نقول بالقطع ماذا سيكون عليه التطور ، ولكن معنا فى هذا الصدد مشجعات على الظن بأن التطور سيتخذ نفس المسلك الذى هو سالكه الآن . وعلى ذلك فما المانع فى أن نتصور أن التطور سيكون دائماً إلى نوع أعلى من الشعور والوعى ، متسعاً شيئاً فشيئاً حتى يشمل ويعم أكثر فأكثر من الآدميين ؛ وأن روحية الإنسان وباطنيته تمتد وتتسع بحيث يتمكن من رؤية أنحاء من الكون لم تزل خافية عنه ، أو ربما أدرك منها الآن لمحات باهتة خفيفة فقط ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، أفلا يكون الصوفية ممثلين لرواد لبعض أنماط هذا الشعور الذى سيعم البشرية يوما .

ويسلمنا هذا إلى وجاهة التسليم بجواز وجود مصدر المعرفة ووسيلة لها غير الوسيلة التقليدية ، وأنه ليس فى ذلك نيل من قيمة العقل . فنحن فى مجال العلم قد عوضنا نقص حواسنا بما اخترعناه من آلات ، فلم لا نسلم بأن هناك طاقات أخرى ناجحة فى تحصيل معرفة تتعلق بشىء غير هذا العالم المحدود ، فلمصلحة من تعطل هذه الطاقات ؟ ولم لا نجنى ثمار تلك المعرفة وما تؤدى إليه من إعلاء للنفس الإنسانية ومدها بالكثير من المؤهلات ؟ ومن الخير ألا نقنع برفض ما غلت قيمته من ثمار تلك المعرفة بحجة أنها تأتى من أفراد قلائل بالنسبة للمجموع البشرى ، فلم تكن الندرة يوما ما سببا وجيها فى رفض الآراء والأفكار أو الانتفاع بها . هكذا يرى أو يتصور الصوفية .

المعـــرفة عند ابن عربى

يجـد الباحث إن كل المقامات التى يقول بهـــا بالمعرفة وذلك كـكرامات باطنـة ، ودرجات من المعرفة الخـارقه بالأمور الروحية والإلهية . وهذه المعرفة تتميز عن المعرفة الطبيعية العلمية أو النظرية ، بطابع اليقين الثابت والبينة الواضحة المباشرة ، مثل إبصار العيون أو شهادة إحدى الحواس ويطلق على هذا النوع من العلم اسم « المعرفة » محاكاة دقيقة للـكلمتين اليونانيتين اللتين عبر بهما الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون فى الاسكندرية عنه [1] : ولا حاجة بنا إلى القول بأن من خصائص هذه المعرفة ، أنها تسرى مع الله ، وليست باكتساب العبد . إنها كرامة من الله يهبها فضلا منه ومـكرمة . ومع ذلك فإن ثم تدرجا قـدره الله بعنايته لبلوغ النفس هذه الموهبة الباطنة بمقدار ما ترتفع إلى مقامات أعلى فى الفضل والـكمال .

وبخلاف هـذه الفروق فى الدرجات وهى فروق كمية خالصة فإن « المعرفة » الصوفية تتخذ أسماء مختلفة بحسب الأشكال أو المراحل أو أو الأحوال التى تتحقق فيهـــا فى النفس ، وابن عربى يذكر ثلاثة أنواع منها متبعا التقسيم التقليدى لدى الصوفية المسلمين وهى المـكاشفة والتجلى ، والمشاهدة وهذه الاشكال الثلاثة وإن كانت متميزة من ناحية الـكيف فإنها تختلط مع بعضها البعض فيوجد فى العبد إثنان منها فى وقت واحد ، فى مقام واحد وإيقاع هذا التداخل بين الأشكال الثلاثة للمعرفة الصوفية يحدده ابن عربى وفقا للقانون التالى : « المشاهدة تـكون مع التجلى

---

(١) تحفة السفرة ص ١٥ ، ١٦ والـكلمتين هما gnosis - Theoria

(٢) تحفة السفرة ص ١٤

وتكون مع غير التجلى ، والتجلى يكون مع المشاهدة ومع غير المشاهدة ، وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة : والمكاشفة توجد بدونها [١] فلنبحث الآن فى تركيب كل منها على حدة ويدخل فى تفسيرها الرموز الافلاطونية والمسيحية للنور والمرآة والحجب .

أما المكاشفة فهى مانعته الاسكندرانيون (الافلاطونيون المحدثون) ولاهوت يوحنا باسم الرؤيا) وتتلخص فيما يلى : إن النفس لا يمكن أن تدرك الجلال الإلهى لأنه يحجبها عنه حجب المخلوقات وكل مخلوق ، سواء كان ينتسب إلى العالم المادى أو العالم الروحانى هو بمثابة حجاب يحول بين النفس وبين النفوذ إلى سر الحقائق الإلهية ، والهاوية الميتافزيقية التى تفصل بين الخالق والمخلوق ، بين الموجود السرمدى المطلق وبين الموجود الفانى النسبى ، يتمثل فى رمز هذه الحجب . وفقط حين تقوم . النفس بواسطة المجاهدات والرياضيات ، بالتخلى عن المخلوقات التى تحول بينها وبين الوصول إلى الله هنا لك يؤدى تبديدهذه الحجب إلى الكشف عن الأسرار الروحية والإلهية . والطبيعة النفسانية لهذه الظاهرة من النوع المثالى .

فالنفس : فى المكاشفة الإلهية ، تدرك المعانى الممثلة للحقائق الإلهية ، لا ماهيتها الموضوعية ، كما فى المشاهدة ومن هنا كانت المكاشفة أكمل من المشاهدة حين يكون موضوعها ، كما يحدث هنا ، هو الله والأمور الإلهية التى هى بطبيعتها غير قابلة للإدراك موضوعيا ومن حيث الماهية والمكاشفة إدراك معنوى ، وهى مختصة بالمعانى أبدآ ويتخذ ابن عربى مثالها من علم النفس الطبيعى لزيادة تحديد هذه الفروق ما بين المكاشفة والمشاهدة فيقول :

---

(١) ابن عربى ترجمة د / عبد الرحمن بدوى .

« ومثال ذلك إذا شاهدت متحركا فإنه يطلب بالكشف محركه . لأنه يعلم أن له محركا كشفا ولهذا يتعلق العلم بمعلومين ، ويتعلق البصر الذى هو للمشاهدة بمعلوم واحد فيدرك بالكشف ما لا يدرك بالشهود ، ويفصل بالكشف ما هو مجمل فى الشهود[١] .

وعلى هذا فإن رؤية متحرك يتحرك هو كشف وهذه المشاهدة حدها الموضوعى شىء واحد عينى هو المتحرك الذى يتحرك ولكن من وراء هذه المشاهدة يستـــدل الفكر على ضرورة وجود محرك وهذا الاستدلال الاستقرائى يهدف إلى شيئين : المتحرك والمحرك :

ذاك مبصراً فى حقيقته الحاضرة ، وهذا مستدلا عليه من معناه ، من وراء حجاب ذاك : وهذا الاستدلال مكاشفة فإذا طبقنا هذا المثال على علم النفس الصوفى فمن الواضح أن مشاهدة هذه الأمور الإلهية ستكون أتم من المكاشفة ، لأنها عيان لما هو عينى ، موضوعى ، حقيق ، لو كان الله والأمور الإلهية تمكن بطبعها من أن تدرك هكذا ، ولكن لما كانت طبيعتها لا تسمح بذلك ، فإن المكاشفة أتم لأنها ترفع النفس إلى المعرفة الممكنة الوحيدة لإدراك الله فى حياتنا الدنيا هذه ، أى من خلال حجب المعانى التى تمثله[٢] .

ودرجات المكاشفة عندهم خمس : فالكشف إما (١) عقلى ، وبه تنكشف معانى المعقولات وتظهر أسرار الممكنات ، وتسمى كشفا نظريا (٢) قلبى وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة (٣) سرى . ويكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويسمى إلهاميا (٤) روحى :

---

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٦٥٣ ،

(٢) المصدر السابق ص ٦٥٢ - ٦٥٥ .

ويكشف عرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة : وإذا صفا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان والمكان ، ويحصل الاطلاع على أخبار الماضى وأحوال المستقبل والخفيات (٥) خفى :

وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات : إما بالجلال أو الجمال ، على حسب المقامات والحالات ، ويسمى كشفا صفاتيا : فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدينية ، وإن انكشف بصفة السمعية يظهر إستماع الكلام والخطاب ، وإن انكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية والمشاهدة وإن إنكشف بصفة الجمال يظهر شوق شهود الجمال ، وإن انكشف بصفة القيومية يظهر بقاء البقاء . وإن انكشف بصفة الواحدية تظهر الوحــــدة بلا علم »[1] .

والتجلى شكل آخر يتخذه العيان الصوفى ، فكلمة « التجلى » ترجمة أمينة للكلمة اليونانية Photismos لدى الفلاسفـــة الإسكندرانيين « الأفلاطونية المحدثة » وكما أشرنا فإن محتواه هو نفس محتوى المكاشفة ، وإنما يختلف عن سائر الأشكال من حيث الكيف فقط وفيه يدخل رمز النور . بدلا من رمز الحجب ، والتجلى عبارة عن ظهور نورانى للذات الإلهية وصفاتها وللأمور الروحية والإلهية . وميتافيزيقا أفلوطين ووريثتها فى الإسلام وهى ميتافيزيقا « الإشراقيين » التى أخذ بها ابن عربى ترى أن الله مركز نور تجلياتها هى المخلوقات ، فكل موجود بوصفه صادراً عن الله ، منير بدرجات متفاوتة والنفس الإنسانية هى الأخرى نور وإن كانت قد خف ضوؤها باتحادها بالبدن وأظلمت بالذنوب ولكن يظل فيها مع ذلك مثل ذبالة المصباح المطفأ منذ قليل ، شىء من النور ، يخرج منه شىء شبيه بالدخان من طبيعة أن يصعد إلى فوق ، وإذا وضع على هذا الدخان الذى يصعد من

(١) تحفة السفر ، ص ١٣

الذبالة . النور المشتعل لمصباح مضيء فإن النور ينزل مباشرة عن طريق الدخان ويمسك بالذبالة .

وهذا التشبيه ، عند ابن عربي هو تشبيه يمثل بصورة عينية العملية الصوفية للتجلي الالهي[1] ولوليو في كتاب « البراهين العجيبة » ينقل هذا التشبيه حرفياً في رمزه بالقنديل ، بعد ذلك بقرن من الزمان ، وربما عنه أخذه هرف الراهب الفرنشكاني البلجيكي الذي استخدمه في القرن الخامس عشر في كتابه : (السفرة) وأوسونا في كتابه (الأبجديه الثالثة) في القرن السادس عشر[2] .

وابن عربي يستخدم رموزاً أخرى لعملية التجلي ، إلى جانب رمز المصباح مأخوذه من رؤيا الأحلام والمرآة المجلوة للنفس التي فيها تنعكس الأنوار الالهية ولكن لا شيء منها ينفذ ، كما هو مأمول ، إلى التركيب السري لهذه الظاهرة الخارقة وأوضح من ذلك فحصه عن المصاحبات النفسية الفسيولوجية لهذه الظاهرة[3] .

وفي هذا الباب يقول : إن التجلي الالهي يمكن أن يتم عن طريق الروح أو مباشرة من الله نفسه « وفي الحالة الأولى ، فإن النور الالهي حين يصل إلى النفس من خلال الروح الحيواني ، فإنه لما كان هذا مخلوقا فانياً فإنه لا يستطيع أن يتحمل الاشعاع الساطع الحي للموجود الأزلي الأبدي فيبهره

---

(١) الفتوحات جـ٥ ص ١٩٤ - ١٩٦ [١٢]

(٢) راجع « أسين علم النفس » عند محي الدين ابن عربي ص ٦٢ ، ٦٣ وابن مسره ص ١٥٩ .

(٣) التحفة ص ١٣ .

ويتموج على ساحل القلب فينشأ الوجد الذى يسبقه القلق الروحى أما فى الحالة الثانية ، حين ينير الله النفس مباشرة فإن المصاحب الفسيولوجى لا يوجد « ويسبق الوجد ويصحبه طمأنينة روحية وسكون .

وفى كتاب الفتوحات[1] تحليل دقيق للأغراض المتعلقة به , وبواسطة هذا التحليل تستطيع أن تتأمل عملية هذه الظاهرة بكاملها لحين يهاجم النور الالهى النفس ، يستولى عليها نوع من الثقل الروحانى ، والضعف وبطء الحركة ، وهى أحوال تشبه سكرات الموت ، ولكن أصلها ليس فى التركيب البدنى ، بل تنشأ عن الوقار ، والرهبة أمام الله . إذ يحس المرء بحضور الله . فإذا سبق التجلى خطاب الله ، فإن الثقل الروحانى يصبح أشد إرهاقا لأن صدى كلمات الله يظل مسيطراً باستمرار خصوصا إذا كانت هذه الكلمات قاسية من حيث محتواها .

وفى الأحوال التى لا يأتى فيها التجلى من الله ، بل من أحد الملائكة فإن عرض الشعور بالثقل الروحانى يوجد أيضا : فالنبى محمد ﷺ كان إذا نزل عليه الوحى « كصلصلة الجرس يجد منه مشقة عظيمة ويورثه سكونا وغشيا » والأمر هنا كما يقع (فى قلوب الناس من هيبة الصالحين المنقطعين إلى الله الذين لم تجر العادة عند العامة برؤيتهم فإذا وقع نظرهم عليهم من الوقار والسكينة والخمود برؤيتهم مالا يقدر قدره إلا الله » وهكذا فإن النفس حين تتلق تجليات النور الالهى فإنها تظل ساكنة غافلة عن كل ما يجرى حولها فى داخلها ، مستغرقة فى تأمل الحضرة الالهية ويخلو القلب من الأفكار ، وينقطع الجسم عن الحركات ، ويحرم العقل من ملكة التميز ، والعيون كأنها تحجرت ، تطرق إلى الأرض والأسماع تنتبه فقط إلى صوت الله وتتركز كل إهتمامات النفس وتجتمع فى أمر واحد .

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ١٣٨ .

وتعداد درجات التجلي الالهي ومحتواها الفكرى المناظر تفصيلا سيكون مهمة قليلة أو عديمة الفائدة في سبيل تحديد موقف ابن عربي في هذه المسألة ، فضلا عن كونها تستدعي الاسهاب . ولقد ذكرنا من قبل إن الأمور التي تدركها النفس في كل شكل من الأشكال العامة الثلاثة للعيان الصوفي لا تختلف إلا قليلا : إن الفارق بين هذه الأشكال الثلاثة صوفي الكيف أكثر منه في الكم ، ونفس السر يمكن أن ينكشف ويضاء ويتأمل .

وكذلك درجات التجلي وإن كان من الممكن تحديدها بتحليل أدق من درجات المكاشفة فإنها تتفق مع هذه فيما يتعلق بالأسرار المدركة ومن ناحية أخرى فإن ابن عربي ليس منطقيا في مقدار الدرجات : فقد رأينا أنه في كتاب « مواقع النجوم »[1] يوزعها داخل سلسلة الكرامات كأمور ملحقة بكل كرامة .

وفي « الأنوار[2] » نجده يقدم سلسلة أطول يضع بينها ترتيبا دقيقا : فالدرجات تصاعد تدريجيا من المرتبة الجسمانية الفزيائية إلى المرتبة الميتافيزيقية واللاهوتية والصوفية تأتي أولا التحليلات التي توضح بنورها الالغاز الطبيعية في الكون بممالكه الثلاث : المعدنية والنباتية والحيوانية . ثم بعد ذلك المشاكل الفلسفية الاكثر تجريداً :

مثل مشاكل الكون ومشاكل الوجود فتستضيء بنور الظهيرة ، وبعد ذلك تنكشف أسرار الفنون الحرة (العلوم النظرية) . المنطق ، والخطابة وعلم الجمال . وبعدذلك تنجلي الحياة الآخرة بأسرارها ، وأخيراً يبدد التجلي الالهي الظلمات التي تحجب العمليات الصوفية للوجد العاشق ، وفي كل هذه

---

(١) أنظر الفصل التاسع .

(٢) الانوار ص ١٧ - ٢٤ .

الدرجات ، وكذلك فى درجات المكاشفة توجد ثلاث طرق لادراك السر المتجلى حسية ، وخيالية ، وعقلية . وابن عربى ، ومن بعده كبار الصوفية المسيحيون ، يعطى الأولوية والمقام الاسمى للوجدانات المؤلفة من المعانى الخالصة العارية عن كل صورة حية أو خيالية ؟ .

والشكل الثالث من أشكال الوجدان الصوفى هو « المشاهدة » فإذا طويت الحجب التى تحجب ما هو إلهى ، وأشرقت النفس بأنوار الأعلى ، لم يبق إلا المشاهدة ولهذا فإن المشاهدة تتصور على أنها رؤية واضحة وتجريبية ، وهذا هو معنى لفظ « المشاهدة » فى العبرية : أى الإدراك المباشر الحاصل عن الشهود العينى الحضورى .

والاسكندرانيون (الافلاطونية المحدثة) يسمونها أيضا بالرؤية وطبيعة هذه الامور إذن منتشرة ومنفصلة بقدر أقل وأكثر ، من طبيعة الظاهرتين السابقتين ، فإذا كانت المكاشفة هى طى الحجب التى تستر الإلهى عن عيون النفس ، والتجلى هو تلقى أنوار السر ، فإن المشاهدة ليست إلا إنعكاس هذه الانوار فى القلب والقلب مثل المرآة « يصبح مصقولا صافيا بفعل الذكر ، وتظهر على سطحه الصافى أنوار النور الإلهى[1] » .

ثم يحلل ابن عربى بعد ذاك درجات المشاهدة دون أن يغض النظر أبدا عن زمن الانوار والمرآة ، الذى يمثلها : فالانوار تظهر تدريجيا على القلب مثل البرق واللوامع التى تتخللها فترات . وبعد ذلك تظهر بصورة الكواكب ثم تظهر أنوارها مجردة من الخيال بعضها أزرق « وبعضها أخضر وبعد ذلك يتولد نور كشعاع الشمس » مشاهدته تولد ذوق الشهود . وأخيراً يتولد نور ميتافيزيقى بغير كيفية ولا مثيلة فلا تماثله الانوار المخلوقة .

---

(١) تحفة السفرة ١٢ .

وهذه المرتبة الأخيرة هى المشاهدة المباشرة الثابتة للألوهية ، التى تتمثل فى مرآة القلب على نحوين : إحداهما تسمى المشاهدة المشرقة وموضوعها هو صفات الجمال الإلهى، وأنوارها مظللة ولهذا تولد فى النفس ظلمة الوجدان اللاشعورى . وعلى الرغم من أن هذه الأخيرة تبدو أعلى من الأولى نظرا لموضوعها ، فإن صفة . اللاشعور التى تميزها ، أقل كمالا من المشاهدة ، إذ فى هذه يبقى الشخص على شعور بذاته . وأكثر من هذا نجد أن ابن عربى يرى أن تلك الطريقة المحرقة ليست بذات فائدة للشخص ، مثل الندم العميق بدون أحلام إذ منه تخرج النفس عند اليقظة خالية من كل تذكر . وتكون المشاهدة كاملة وحقيقية حين يشاهد الشخص الله بشعور امتثال تجريبى ، أى يراه ويشعر به ، وفى نفس الوقت يشاهد ذاته بشعور أمتثالى ، ولكنه ليس بتجريبى ، أعنى أنه يرى نفسه فى الله ، دون أن يدرك وجود ذاته[1] .

كذلك يتحدث ابن عربى عن حال مشاهدة ، يبـــدو أنها ليست ثمرة عرضية وقتية للذكر ، بل هى بالأحرى جو عام وثابت للنفوس الكاملة التى تتوجه دائما فى حضرة الله وإن كان ذلك يتم فى داخل حدود الحياة العادية. وهناك ثلاثة أضرب لذلك وهى : مشاهدة الخلق فى الحق ومشاهدة الحق فى الخلق ومشاهدة بلا خلق وعند ابن عربى أن الثالثة هى أعلى الدرجات الثلاث للمشاهدة ليس فقط بسبب مايميزها من يقين بل وأيضا لأنها موضوعيا وواقعيا هى التى تملك أقوى الأسس فى الشريعة ، لأنه كما كان الله نورا والخلق ظلمه فإنه يمكن التوفيق فى النفس بين المشاهدة للواحد والمشاهدة للآخر فى نفس الوقت ، كأنه لا يمكن التوفيق فى وقت واحد بين رؤية النهار والليل ، وبعد ذلك فإنه إذا كانت النفس تشاهد الله حقا ، فإنها لا تشاهد الخلق[2] .

---

(١) التحفة « ١٢ » المواقع ٢٨

(٢) الفتوحات : جـ ٢ : ص ٦٥٢

وكل هذا البناء من الصور والدرجات والأحوال الخاصة بالعيان الصوفى. بما فيه من غرابة وتهويل واستمرار وما ينطوى عليه من رغبة مستمرة فى تحليل دقيق للأحوال الخارقة ، بما يحمله غير قابل للتصنيف المندى يكشف عن غنوصية (عرفانية) جامحة ويبرز على بساطة التصوف المسيحى القاتم ، ولكن جذوره الإشراقية تمتد مع ذلك فى الرمزية الأفلوطينية لله الذى هو نور ، وما فى الإنجيل الرابع من كشوف معروفه . ولا يعدم سوابق ، لتطبيقه عينياً على العيان الإلهى داخل التصوف المسيحى ودون أن نتحدث عن « شعاع (ديو نيسوس ، والأريوفاغى) أعنى عن نظريته الأشراقية ، ويكفى أن نذكر على سبيل المثال . وصف هسكيوس للأشراق التدريجى الذى يصيب النفس بفضل الصلاة ، وذلك فى كتابه « فى الفقه والفضيلة » فأولا النور الإلهى تلقاه النفس ، على شكل ضوء قليل المصباح يستضاء به ، ثم يزداد النور توهجا شيئا فشيئا ، حتى يتجلى البدر الكامل ، الذى يغمر النفس، وفى المرتبة الثالثة يفيض الله عليها كأنه الشمس المشرقة ببهاء كمالاته اللامتناهية وأخيرا تأتى المرحلة التى تعد أوج العملية الاشراقية وهى المشاهدة الوجدانية التى تغرق النفس فجأة فى حال لذيذة من الفرحة الروحانية وتمنع الجسد من الحركة . وكما بينا فى نظريته فى الكرامات نجد أن ابن عربى فى مذهبه فى المشاهدة يحافظ على الأقل من حيث المبادىء — على موقفه الدقيق من التخلى عن كل شىء ماخلا الله ودون أن يدع نفسه تبهره الأنوار والأشعة والأنعكاسات والألوان بجوانبها الكثيفة المتعددة التى تغمر النفس تدريجيا ، فإن على النفس أن تجعل هدف مطامحها النهائية هو الرؤية المباشرة التجريبية للنور الإلهى . الجوهرى الخالى من كل شكل وكيفية مخلوقين وتسيطر على مذهبه فى المشاهدة فكرة ولا أدرية فى الله، من حيث أن الله لا يبلغه

ماليس إياه ، وفى هذه النقطة وفى كثير جدا غيرها يتفق معه القديس يوحنا الصليبى[١] وقد رأينا من قبل . ونحن نعدد درجات المشاهدة أن المشاهدة لاتكون كاملة حتى تكون مباشرة أى حتى يعاين النور الإلهى ويتذوقها كما هو فى ذاته ، مجردا من الأحوال والمماثلات مع المخلوقات ، وابن عربى ، كما سيفعل القديس يوحنا الصليبى من بعده . يرفض كل الإدراكات أو المعلومات المتمايزة ، ليضع هدف المشاهدة فى التجربة الميتافيزيقية الجليله لله بغير أحوال ، وهى تجربة مظلمة فى ذاتها كما هى تجربة ديونسيوس الأريوفاغى ، وتخضع النفس والجسم لمخاوف وأنواع من القلق شديد لكن يخلق بنامع ذلك ، أن نشير إلى أن كل هذه المشابه (التوازيات)فى الفكر أو الاصطلاح ، إن بدا فيها مصدر مسيحى مشترك لدى كلام المتصوفين فإنها لاتدل على أن الظواهر التى وصفها كل منهما من نفس النوع والطبيعة :

المعرفة عند الجنيد

(أ) ويكاد يتجاوز كل من أفلاطون وأفلاطين فى مذهب[٢] الجنيد بن محمد سيد الطائفة عند الصوفية . وعلى الرغم من أنه أعلن تمسكه بالكتاب والسنة إلى أبعد حد وداوم على فعل الطاعات فاتخذ إماما أو سيدا فى ذلك وأثرت عنه المأثورات فى هذا المجال التى منها ، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها ومنها الطرق كلها مسدودة على الخلق الإعلى من اقتفى أثر رسول الله ﷺ[٣] نقول على الرغم من ذلك كله فإننا نجد هناك تأثرا بذلك الجانب الاشراقى الذى يمت بصلة إلى أفلاطون (وأفلوطين)

---

(١) راجع شعلة الحب المتقدمة البيت رقم ٢٢-١١ لما كان الله ليس له شكل ولا صورة فإن الذاكرة تمضى خالية من الشكل والصورة كلما اقتربت من الله

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٩ طبعة صبيح سنة ١٩٥٧ .

(٣) مدخل إلى التصوف الاسلامى ص ١٣٤

أيضا ، فهو فى صدر الموازنة بين مقامات العارفين يفرق بين العقل والعلم والمعرفة وأساس هذه التفرقة هو التفاضل بين هذه الأمور على تلك الطريقة الاشرافية

يقول : فصاحب المحاضرة يهديه عقله وصاحب المكاشفة يدنيه علمة وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته فنلاحظ أنه قد ربط بين العقل وبين المحاضرة وهى أولى مراحل الترقى ويحتاج للقلب فيها إلى البرهان لأنه لا يزال بعد وراء الستر وتليها المكاشفة : وهى التى لايحتاج صاحبها إلى تأمل دليل فلذلك ربط بينها وبين العلم ثم المشاهده وهى حضور الحق من غير تهمة واشراق شمس الشهود ومرتبتها مرتبه العرفان أو المعرفة (١)

ثم إننا نراه يربط المعرفة بالفناء ويعمقه فى ذلك لدرجة تبعده عن البساطة التى الفناها عند صوفية القرن الثالث (٢) وتقربه من الفلاسفة (٣) أو أصحاب المذاهب الفلسفية وطرقهم : يقول فى صفات الأولياء وبيان طريقهم فى حصولهم على العلم بأن الله عز وجل « اختار صفوه من عباده انتخبهم للولاية وجعل أوطان ارواحهم فى مغيب الغيب وفى غوامض غيوب الملكوت . . أوجدهم فهم الدعوة منه وعرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئه أقامها بين يديه . أولئك هم الموجودن الفانون فى حال فنائهم الباقون فى بقائهم . أحاطت بهم صفات الربانية وآثار الأزليه وأعلام الديمومة أظهر هذه عليهم لما أراد فناهم ليديم بقاهم هناك وليريهم غوامض مكنونات علمه (٤) .

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٠

(٢) قارن مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣٤

(٣) التصوف د/ محمد هلال ص ٤٩ .

(٤) رسائل جنيدية مصورة بمكتبة جامعة القاهرة لوحة ٥٨/٢

فهذا تحليل و تعليل لعلم الأولياء ، قد بدأ فيه الأثر الإشراق أو الفلسفى الذى بعد كثيرا عن بساطة القرآن ووضوحه فى عرضه لقضاياه وأدلته

ومن ثم فنستطيع أن نقول : ان إتجاه الأفلاطونية الحديثة قد مس بعض الصوفية ـ على الأقل فى طريقه معالجتهم لبعض قضايا المعرفة والتوحيد [١]

(ب) والتوحيد عند الجنيد : هو الاستغراق فى الله على الكلية سئل عن التوحيد فقال : معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ويكون الله تعالى كالم يزل [٢] .

وهذا يقرب من قول أفلوطين : لنتوجه بكليتنا نحو الداخل ولنجهل كل شىء حتى كوننا نحن الذين نتأمل . وبعد الاتحاد به لنذهب ونقل للآخرين ـ إن استطعنا القول ـ ماهية الاتحاد هناك [٣] .

ويمكن أن نرى عند الجنيد قربا من هذه الوحدة التى هى قوام مذهب أفلوطين عند وصفه للتوحيد بأنه (معنى تضمحل فيه الرسوم ، إلى آخر ما تقدم فى العبارة السالفة . ولا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا الاتحاد ليس بالمعنى الذى يقوله النصارى فى عيسى عليه السلام . وإنما هو حاله أقرب إلى الخيال [٤] كما يمكن أن نرى له وصفا آخر للتوحيد يقربه من إتحاد

---

(١) أنظر : فى الفلسفة الاسلامية للدكتور إبراهيم مدكور ص ٣٠ـ٤٠ ومدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٢٧ .

(٢) القشيرية ص ١٣٥ .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٩ : ٢٩٠ قارن (التصوف للدكتور محمد كمال جعفر طبعة سنة ١٩٧٠ ص ١٩٥ : قارن فى الفلسفة الإسلامية ص ٤٠

(٤) أنظر : مدخل إلى التصوف الإسلامى للاستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى ص ١٣٢

أفلوطين أو إتحاد الهرامسة المتقدم وذلك حيث يقول : « أعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته . وأصل معرفة الله ونظام توحيده ، نفى الصفات عنه بالكيف والحيث والاين ، فيه استدل عليه . وكان سبب استدلاله عليه توفيقه ، فبتوفيقه وقع التوحيد له [١] ثم يوغل فى الفناء الذى يقربه من الاتحاد فيقول : « ومن توحيده وقع التصديق به ، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه ومن التحقيق عليه جرت المعرفة به . ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه [٢] إلى أن يقول عن ذلك الفانى : فكان موجودا مفقودا ومفقودا موجوداً ، فكان حيث لم يكن ، ولم يكن حيث كان ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان ، كان . . . »[٣] .

وفى عبارات أخرى نجد له هذا الاتجاه فى حديثه عن توحيد الأولياء أو معرفتهم فيقول . « إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم كان الحق بالحق فى ذلك موجودا . بالمعنى الذى لا يعلمه غيره ولا يجده سواه [٤] ثم يصف محوهم عن صفاتهم وفعل الله فيهم فى سبيل إدراكهم لوحدانيته كيف أثبت بهم وعليهم وقام عنهم ولهم وفيهم من جنس كماله وتمامه فوجد الوجود فى غير سبيل الوجود [٥] إلى أن يقول : فأقام عليهم شاهداً منه فيهم ، وأدركوا منه به ماأدركوا [٦] الخ تلك العبارات التى تلحقه فى وصفه للتوحيد باتجاه آخر غير إتجاه القرآن وإن كان رغم ذلك يحافظ

---

(١) رسائل جنيدية ص ٦٣ ـ ٢ .

(٢) رسائل جنيدية ص ٦٣ ـ ٢ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٤ ـ ١ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٥٩ ـ ٢ .

(٦) نفس المصدر ص ٦٠ ـ ١ .

على التوحيد بالمعنى الإسلامى فيتبع ذلك بقوله وأوقف كل واحد منهم عند إدراكه ، تعالى الله عن أن تشبه به الخلائق علوا كبيرا[١] .

وهو يستخدم فهمه الخاص لآية الميثاق[٢] متأثرا فى ذلك بنظرية المثل فى تأكيد مذهبه فى الفناء الذى هو قوام التوحيد عنده ، فيفسر هـــذه الآية بأن أرواح الأولياء[٣] كانت موجودة قبل وجود الأبدان فى عالم الأزل أو عالم الذر ولكن وجودها هذا كان هو الفناء بعينه إذ كانت تدرك من التوحيد ماليس تدركه حاليا وهى فى عالم الأبدان فإن الأمر كما قال : أفنانى بإنشائى كما أنشأنى بديا فى حال فنائى فلم أخبر عنه إذا كان متوليا للأخبار أليس قد محا رسمى بصفته وبإمحائى فات علمى فى قربه[٤] .

وهنا نجدنا أيضا أمام مذهب أبى يزيد المتقدم فى الفناء وهو أخص خصائص الوصول عند الصوفية [٥] ومظهر الوجد والذوق وطريق المعرفة والحب وأساس الوحدة مع الله والاستغراق فيه[٦] .
وفى الواقع : ليس المقصود من الآية مافهمه الجنيد ولا أبو اليزيد ولا

(١) نفس المصدر والصفحة قارن مدخل إلى التصوف الإسلامى للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى ص ١٣٤

(٢) وهى « وإذ أخذ ربك من بنى آدام من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم إلخ آية ١٧٢ سورة الاعراف

(٣) أنظر رسالة للجنيد يتكلم فيها عن قوله تعالى (ألست بربكم)

(٤) كتاب الفناء للجنيد ٣٠٤ قارن أيضا علم القلوب الذى ينسب لأبى طالب المكى ص ٦٩، ٧٠

(٥) قارن مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣٠ . ١٣١

(٦) انظر التصوف الثوره الروحية ص ٣٠٠ والرسالة القشيرية ص ١١٨ وفصوص الحكم لابن عربى ص ٢٨٥

ذلك الفهم الصوفى القائم على مذهب الفناء وإنما المراد منها أن الخلق وجدوا الله بفطرتهم بعد ولادتهم لما قام لهم من الشواهد والدلائل على وحدانيته فقامت هذه الدلائل مقام الاشهاد .[1]

فدلائل التوحيد فى الوجود حجة على الخلق ، كما قال الله تعالى : والنجم والشجر يسجدان ،

وقوله تعالى : (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم[2])

وكما جاء فى الحديث الصحيح : (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه[3] فهذا هو رأى أهل السنة النقليين منهم والعقليين ورأى المعتزلة[4] . أيضاً ولا نجد ذلك التفسير الصوفى إلا فى كتب الصوفية ومما تجدر الإشارة إليه أن الصوفية بهذا أخذوا بظاهر الآية فقط على غير عادتهم فى تغليب الباطن على الظاهر . ولم يتمسك أهل السنة بحرفية النص وإنما لاحظوا الأصول الإسلامية والعقلية والروح البلاغية للسان العربى[5] .

---

(١) الرحمن آية ٦ (٢) الاسراء ٤٤

(٣) تفسير الإمام الشوكانى فى الآيتين المتقدمتين جامع الرسائل لابن تيميه .

(٤) أنظر تفسير الكشاف للزمخشرى فى هذه الآية سورة الاعراف آية ١٧٢ ،

(٥) أنظر تفسير الفخر الرازى فى هذه الآية جـ ٢٥ ص ٥٠

المعرفة عند الإمام الغزالى

المعرفة عند الغزالى :

كذلك فعل الإمام أبو حامد الغزالى فألف كتابه (الإحياء) كما لو كان امتداداً لرسالة القشيرى ودعوته[1]

والغزالى وإن كان قد تأثر بالإشراق - بعض التأثر - فيما مال إليه من القول بعلم الباطن[2] والدعوة إلى التصوف والمجاهدات والرياضات كطريق للكشف والوصول إلى المعرفة اليقينية أو العلم اللدنى[3] إلا أنه يحمد له أنه حال بين التصوف والصوفية وبين الانحراف فى تيار المذاهب الإلحادية من الاتحاد أو الحلول مثلا . بل عارض ذلك وقاومه بكل حجة ودليل فأعلن أنه لا يليق بصاحب الكشف والمشاهدة[4] أن يقول بما يتعارض مع العقيدة الإسلامية ، عقيدة التوحيد الخالص التى تفرق بين العبد والرب .

---

(١) قارن مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٧٤ - ١٧٨ ، ١٨٢ ، ١٩٢ ومع ذلك نستطيع أن نقول إن القشيرى والغزالى لم يسلما من الإشراق فى دعوتهما هذه .

(٢) الإحياء طبعة الشعب كتاب العلم ص ٢ ، ٥ ، ٢٤ ، ٣٥

(٣) الاحياء ص ٥ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ١٩٧١ ، المنقذ ص ٨٤ ، ٨٥ ، ١٢٦ - ٢٤٧ ، ص ١٣١ ، ١٣٢ قارن مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

(٤) المقصد الأسنى ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ٩٩ دراسات ص ٥٩ ، ٦٥

وتؤكد أن الرب رب . والعبد عبد[١] وهذه هى عقيدة الإمام الغزالى أيضاً ، فإنه فى حال مجاهداته ورياضته يصف لنا ذلك القرب الذى يصل إليه بأنه درجات « يضيق عنها نطاق النطق » وأن من تخيل فيه حلولا أو اتحاداً أو وصولا فهو مخطىء . وإنما هى درجة من القرب وكفى[٢] ومن ناحية أخرى فقد أحال ذلك على أنه من باب التوهم لأصحاب هذه العبارات وأنهم لم يسعفهم لسان النطق فى التعبير عن هذا القرب وذلك التوحيد الذى وصلوا إليه[٣] أو أنه من باب التوسع والتجوز اللائقين بعادة الصوفية والشعراء ، فإنهم لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سبيل الاستعارة كما يقول الشاعر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحـــا حللنا بدنا

وذلك مؤول عند الشاعر فإنه لا يعنى به أنه هو تحقيقاً ، بل كأنه هو ، فإنه مستغرق الهم به كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز[٤] وهى (بلسان الحقيقة توحيد) وصاحب هذه الحال يعتبر فى فناء الفناء « لأنه لا يشعر بنفسه ولا يعدم شعوره بنفسه ولو شعر

---

(١) المقصد الأسنى ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ٩٨ ، ٩٩ دراسات ص ٥٩ ، ٦٥ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٣١ ١٣٢ قارن دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٥٩ ، ٦١ وكتاب التصوف للدكتور محمد هلال

(٣) المقصد الأسنى ص ١٠٠ المنقذ ص ١٣١ ، قارن مدخـــل إلى التصوف الإسلامى ص ٩٤ .

(٤) المقصد الأسنى ، دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٦٠ ، ٦١ .

بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه[١] .

كذلك يرى أن من هذا الباب قول أبي يزيد البسطامي « انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، فنظرت فإذا أنا هو ، وهذا معناه « أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير الله يصير كأنه هو ، لا أنه هو تحقيقاً[٢] .

ويرى نيكولسون أن هذه العبارة من أبي يزيد موهمة للقول بوحدة الوجود ، لا الإتحاد ، ولكني أرى أن فكرة وحدة الوجود لم تكن نضجت في هذا العصر بحيث تصير متطابقة مع هذا الاسم تماما[٣] ثم إن نيكولسون قد عاد ، فقال إن صوفية القرن الثالث حافظوا على التوازن بين الشريعة والحقيقة بحيث لا تتغلب إحداهما على الأخرى[٤] .

ويعلق على هذا الاستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني بقوله : والمسألة في رأينا لا تعدو مجرد شعور نفسي من البسطامي بالاتحاد ، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة العقيدة الإسلامية . ولعل هذا هو ما جعل بعض الصوفية كالجنيد يلتمس للبسطامي العذر فيما نطق به من شطحات[٥] .

علي أن سيادته يرى نهائياً . أن أصحاب الشطحات ليسوا من الصوفية

---

(١) مشكاة الأنوار ص ١٩٧ ، ١٩٨ ضمن مجموعة القصور العوالى طبع الجندي في القاهرة .

(٢) المقصد الأسنى ص ٩٩ ١٠٠ دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٦٠ .

(٣) أنظر : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٤٨

(٤) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٢٢ ، ٢٦ .

(٥) مدخل ص ١٤٦

الكمل وأن هذا هو رأى كثير من أهل التصوف المعتدلين(١)

ثم نرى الإمام الغزالى يلجأ إلى سد هذا الباب جملة ويدلل على أنه ليس ممكناً عقلا ، فيقرر بالنسبة للاتحاد بين ذاتين ، أننا أمام إحتمالات ثلاثة (فاما أن تظل كل ذات منهما موجودة ، وإما أن تفنى إحداهما وتبقى الأخرى – وإما أن تنفنيا معاً) فى الإحتمال الأول ، ليس هناك اتحاد وكذلك بالنسبة للاحتمال الثانى إذ الاتحاد لا يكون بين موجود ومعدوم . وفى الاحتمال الأخير فإن قولنا بالاتحاد باطل أيضاً « إذ الأولى بنا هنا ، أن نتحدث عن الانعدام لا عن الاتحاد(٢) .

وفى إنكار فكرة الحلول بين أن الحلول إما أن يكون بين جسمين فالله المنزه عن معنى الجسمية يستحيل فى حقه ذلك . وإما بين عرض وجوهر فالعرض ليس قوامه إلا بالجوهر . وهذا هو محال على كل ما قوامه بنفسه فدع عنك ذكر الرب تعالى فى هذا المعرض(٣) .

ثم يؤكد مخالفته تعالى للحوادث وعلوه على المخلوقات . وأن لإنسان مهما يتخلق بأخلاق الله أو بأسمائه ، فليس له من هذه الأسماء إلا أوصافاً « على نوع من التقييد خال عن الإبهام ، وإلا فمطلق هذا اللفظ موهم(٤)

---

(١) نفس المصدر ص ١٤٧

(٢) دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٦٣ المقصد الأسنى ص ٩٩
قارن ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص ١٠١ ، ١٠٢

(٣) المقصد الأسنى ص ١٠١ ، دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٦٢
قارن ابن تيميه المصدر المتقدم جـ١ ص ٩٠ قارن المسائل الخمسون أيضا

(٤) المقصد الأسنى ص ١٠١ - ١٠٢

وقد وقف عند هذا الحد فى معرفة الذوقية[١] لأنه كما يقول ابن طفيل قد هذبته العلوم وصقلته المعرفة[٢] ولذلك كان فى أبحاثه ومشاهداته محدوداً بحدود الدين يقف دائماً قبل النهايات . ولا يترك لنفسه العنان تقول ما قاله غيره[٣] لحظيرة القدس أعلى من أن يطأها إقدام العارفين وأرفع من أن يمتد إليها أبصار الناظرين ، بل لا يلمح ذلك الجانب الرفيع ، صغيراً أو كبيراً الاغض من الدهشة والحيرة طرفه[٤] .

وفى رأيه أن هذا هو الذى يجب أن يكون مبدأ للأولياء ، والراسخين فى العلم « فيقرون على أنفسهم بالعجز ويرتضون لأنفسهم مسلك الاقتباس عن النور النبوى) فما من عارف ، أو حكيم عاقل ، يدعى لنفسه « كمال المعرفة بالله تعالى ، حتى لا ينطوى عليه شىء إذ لا يعرف الله حق المعرفة سوى الله تعالى[٥] .

فلا داعى إذن للتوهمات وللتخيلات والشطحات التى توقع فى الحلول أو غيره من المذاهب الأخرى ولا توصل إلى حقيقة ، أو يقين .

---

(١) أنظر المنقذ من الضلال ص ١٣١ الاحياء ص ٥

(٢) حى بن يقظان ص ٥٨ .

(٣) المنقذ نفس الصفحة المقصد الأسنى ص ٢٤ ، ٢٣ - ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١
الاحياء ص ٥ ، ص ٣٥

(٤) إلجام العوام على علم الكلام ص ٢٧١ من مجموعة القصور العوالى طبعة الجندى الأولى ، دراسات فى الفلسفة الإسلامية الاستاذ الدكتور محمود قاسم ص ٥٥ الطبعة الخامسة

(٥) الأستاذ الدكتور محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٥٥ قارن إلجام العوام ص ٢٧ ، ١٢٧٢ لطبعة المنقذ ، المقصد الأسنى ص ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨

فى هذه الحدود يسير الإمام الغزالى فى تصوفه ، وتلك هى فكرته عن العلم اللدنى ، فيرى أن العلم اليقينى : « هو الذى ينكشف فيه المعلوم إنكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم)

وأن هذه هى معرفة الأولياء أو العلماء الراسخين فى العلم ، فكل مالا يعلمه الإنسان على هذا الوجه ولا يتقنه على هذا النحو من اليقين « فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى[١] .

وهو يعتقد أن الطريق إلى إدراك المعرفة على هذا الوجه ليس العقل بمقاييسه واستدلالاته بل هو البصيرة أو القلب فذلك طور وراء العقل .

أما العقل — فمع ثقته به وتقديسه له إلى أبعد مدى[٢] فمجاله الحسى أو مجاله عالم الملك أو الشهادة ومجال البصيرة والمشاهدة عالم الملكوت وهو ما وراء عالم الملك الممثل فى السموات والأرض وما بينهما[٣] وفى كلا الحالين فالقلب[٤] وعاء العلم والمعرفة ، وهو المرآة[٥] التى تنعكس عليها العلوم من هاتين النافذتين نافذة الحس و نافذة البصيرة .

(١) المنقذ من الضلال ص ٨٤ — ٨٥

(٢) دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٤٣ - ٥٤ قارن الاحياء ص ١٣٦١ .

(٣) الاحياء ص ١٣٦٤ قارن : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٢٧٠ من مجموعة (القصور العوالى) دراسات . ص ٥٤ — ٥٩ .

(٤) يقصد الإمام الغزالى بالقلب هنا (العقل) أنظر الاحياء ص ١٣٤٦ ص ١٤٥ ١٤٩ .

(٥) الاحياء ص ١٣٦٠ ، ص ١٣٦١ أنظر نظرية المعرفة عند صوفية المسلمين للدكتور أبو الوفا التفتازانى عدد ٩٣٢ من مجلة الرسالة سنة ١٩٥١ ص ٥٥٠ - ٥٥٢ .

فإن للقلب بابان : باب مفتوح إلى عالم الملكوت ، وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة والأول طريق الأولياء والأنبياء ، والثانى طريق العلماء .

ويعقد الغزالى موازنة بين كيفية حصول العلم الحسى فى القلب وحصول العلم الخارجى عن مدركات الحس وتقوم هذه الموازنة على أساس أن الإنسان نسخة من العالم[١] أو كما يقول فى تعبير آخر له أن الإنسان عالم صغير فى مقابلة العالم الكبير فيمثل القلب بحوض محفور فى الأرض معرض لأن يأتى إليه الماء من ظاهر الأرض عن طريق جداول صغيرة تصب فيه .

ويحتمل أيضا أن يحفر أسفله إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر الماء من أسفل الحوض فيكون ذلك الماء أصفى وأدوم وقد يكون أغزر وأكثر ، فذلك الماء هو العلم وتلك الجداول هى الحواس الخمس وهى أمثال العلم الحسى وطريقة تحصيله إما ذلك الحفر وهذا الماء الذى نبع من باطن الحوض منهما مثال العلم اللدنى علم الأنبياء وطريقه وهو تطهير القلب[٢] .

---

(١) الأحياء ص ١٣٧٤ ويستدل على ذلك بقوله ولو لم يجعل العالم كله مثال فى ذاتك لما كان لك خبر مما يباين ذاتك نفس المصدر والصفحة كيمياء السعادة ص ٩٣ وستأتى لنا هذه الفكرة بتوسع عند ابن عربى أنظر محيى الدين بن عربى ص ٢٧٩ — ٢٨٩ .

(٢) يمكن أن نفهم الباب الذى ينفتح فى القلب وتغزيه الحواس الخمس على أنه العقل والحواس الخمس هى طريق الاستغلال والبحث والباب الآخر على أنه البصيرة أنظر الأحياء ص ١٣٦٥ ، ص ١٣٧١ — ١٣٧٦ المنقذ من الضلال ص ١٣٣ ، ١٣٤ دراسات فى الفلسفة الإسلاميه للأستاذ الدكتور محمود قاسم ص ٥٧ - ٥٩ الطبعة الخامسة .

فالقلب يقبل كلا الطريقين طريق البحث وطريق الذوق فمن الممكن أن تساق العلوم إليه بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علما ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله[١] .

وهو يقيم ذلك على أساس الفكر المتقدمة وهى أن الإنسان عالم صغير وهو نسخة من العالم الكبير ففيه كل مافى ذلك العالم الكبير .

من حقائق ومعلومات وهو يقرب لنا ذلك بمثال من واقع الحياة العملية فيقول :

فكما أن المهندس يصور أبنية الدار فى بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره فى اللوح المحفوظ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة[٢] وتلك النسخة من العالم قد طبعت منها صورة أخرى فى حس الإنسان وخياله فإن من ينظر إلى السماء والأرض ثم يغمض عينيه فإنه يرى صورة السماء والأرض وما فيهما فى خياله فى هذه الحالة حتى لو زالت السموات والأرض وبقى هو فى نفسه فإنه سيجد صورتهما فى نفسه كأنه يشاهدهما وينظر إليهما ثم يتطرق من خياله صورة إلى قلبه فيحصل فيه كل ما حصل خياله من حقائق وهكذا لابد أن يدرك الإنسان كل ما فى العالم لأنه لا يدرك إلا

---

(١) الاحياء ص ١٣٧٣ — ١٣٧٦ ، ص ١٣٥٢ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ٣٥ كتاب العلم قارن الإنسان عند الغزالى للدكتور على عيسى عثمان ص ١٩٠ تعريب الأستاذ خيرى حماد الأنجلو سنة ١٩٦٤ ، الأستاذ الدكتور أبو الوفا مجلة الرساله عدد (٩٢٢) ص ٥٥٢ سنة ١٩٥١ مدخل إلى التصوف الإسلامى

(٢) الاحياء ص ١٢٧٤ .

ماله مثال فى ذاته فلو لم يجعل للعالم مثال فى ذاتك لما كان لك خير مما يباين ذاتك[١] .

وقد فصل لنا هذه النظرية محى الدين بن عربى وقد يكون ابن عربى قد أخذها عن الغزالى وتوسع فيها وتعمق[٢]

ونلاحظ هنا أن الغزالى يؤمن بأن اتصال الإنسان بعالم الحس هو الذى يحجبه عن عالم النور وعالم الملكوت[٣] .

وهو بهذا يحدد لنا طريق العلماء وطريق الأولياء فى الحصول على العلم اللدنى فإن العلماء يعملون فى اكتساب نفس العلوم واجتلابها إلى القلب وأولياء الصوفية يعملون فى جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقيلها فقط[٤] .

ويضرب لذلك مثالا ، هو ذلك المثال المشهور بنقش أهل الصين ، وأهل الروم ، وهو أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بين يدى بعض الملوك بحسن صناعة النقش والصور .

فاستقر رأى الملك على عقد مسابقة بينهم فسلم إلى كل فريق منهم جانباً من صفه وكان الجانبان متقابلين ، وأرخى بينهما حجاباً يمنع إطلاع كل

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) قارن مؤقتا محى الدين بن عربى للدكتور محمود قاسم ص٢٧-٢٨٩

(٣) نفس المصــــدر ص ١٣٧٥ أنظر الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى مجلة الرسالة عدد ٩٣٢ ، ٩٣٣ لعام ١٩٥١ فى موضوع (نظرية المعرفة عند صوفية المسلمين أدلتها ومنهجها وموضوعها وغايتها) .

(٤) الأحياء ص ١٣٧٦ .

فريق على الآخر ، فجمع أهل الروم من الألوان والصباغ ما لا حصر له ، وما ليس له مثيل فى الجودة .

ودخل أهل الصين من غير صبغ ولا لون ، ولكنهم أقبلوا على جانبهم يجلونه ويصقلونه ، فلما فرغ أهل الروم من نقشهم أعلن أهل الصين أيضا أنهم قد فرغوا من نقشهم . ورفع الحجاب . وإذ بجانبهم تتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية مع زيادة إشراق وبريق . إذ كان قد صار كالمرآة المجلوة لكثرة التصقيل فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه وتزكيته وصفاته . حتى يتلألأ فيه جلية الحق بنهاية الإشراق . وعناية الحكماء والعلماء بالاكتساب[١] .

وهو يسمى ذلك العلم الذى يحصل بالاكتساب وحيلة الدليل اعتباراً واستبصاراً ، ويقابله ذلك العلم الذى لا يحصل بالاكتساب ولا حيلة للدليل بل يلقى ذوقا وكشفا ، وهو إما إلهام أو وحى خاص بالأنبياء كما أن الأول خاص بالأولياء والأصفياء .

والألهام يختلف عن الوحى فى أن صاحبه لا يرى الملك المفيد للعلم أما الوحى فإن الأنبياء فيه يشاهدون جبريل حين يوحى به إليهم[٢] .

وإذا كان الامام الغزالى قد غض بذلك شيئا من شأن العلوم النظرية القائمة على المنطق والاستنباط ، فإنه يرى أن هـــذا الاتجاه الذوقى هو الذى

---

(١) الاحياء ص ١٣٧٦ .

(٢) الأحياء ص ١٣٧١ قارن الأستاذ الدكتور أبو الوفا فى مجلة الرسالة عام ١٩٥١ عدد ٩٣٢ ص ٥٥٢ فى مدخل إلى التصوف الإسلامى أيضا ص ٢١٠ - ٢١١ .

يستطيع العالم به أن يحل كثيراً من المشاكل العقدية التى خاض فيها علماء الكلام والفلاسفة دون طائل[1] ولذلك حرص عليه المتصوفة وبذلوا فيه الجهود . وهو يقول فى هذا الصدد مدافعا عن وجهة نظره هذه أما بعد فإنى رأيتك أيها الأخ المشفق منقسم الفكر لما قرع سمعك من طعن طائفة على بعض كتبنا المصنفة فى أسرار معاملات الدين . وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب المشايخ . فهون أيها الأخ المشفق وأعلم أن حقيقة الحق والضلال وسرهما ، إنما ينكشف لقلوب ظهرت عن وسخ أوضار الدنيا .

أولا : ثم صقلت بالرياضة الكاملة .

ثانيا : ثم نورت بالذكر الصافى .

ثالثا : ثم غذيت بالفكر الصائب .

رابعا : ثم زينت بملازمة حدود الشرع .

خامسا : حتى فاض عليها النور من مشكاة النبوة ، وصارت كأنها مرآة مجلوة[2] .

وهنا ندرك حقيقة مايرمى إليه فى مثل قوله : فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسه العلم

---

(١) أنظر الجام العوام صفحة ٢٦١ / ٢٧٤ ضمن مجموعة القصور العوالى الاقتصاد فى الاعتقاد الطبعة الأولى صفحه ٢ و ٣ ، ٦ ، ٩ المنقذ من الضلال فيما يتصل برأى الغزالى فى المتكلمين ، والفلاسفة الصوفية ، قارن : ابن رشـــد فى مناهج الأدلة صفحة ١٣٧ ، ١٢٩ الدكتور محمود قاسم فى دراسات فى الفلسفة الإسلامية صفحة ٥٧ ، ٥٩

(٢) فيصل التفرقة ضمن مجموعة القصور العوالى ، مدخل إلى التصوف الإسلامى صفحة ٢٠٦ ، ٢١٠ ، صفحة ١٤٤ ، ١٤٥ من المجموعة المتقدمة .

وتحصيل ما صنفه المصنفون ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة إلخ[١] .

ويسمى الغزالى علم الأولياء هذا بعلم المكاشفة أو علم الباطن - وهى تسمية لا تصل فى مدلولها إلى ما رأيناه عند الشيعة ، ويرى أنه علم طريق الآخرة ثم ينقل عن بعض العارفين أن من لم يكن له نصيب منه فإنه يخاف عليه سوء الخاتمة وأن أدنى نصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله . فهو علم الصديقين والمقربين ، وهو عبارة عن نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة فمنها المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وإن كانت معرفة لا تقوم على إدراك ذاته سبحانه إدراكا تاما فإنه قد تقدم قوله : لا يعرف حقيقة الله إلا الله وكذلك المعرفة بصفات الباقيات التامات وبأفعاله . .

والمعرفة بمعنى النبوة والنبى ، ومعنى الوحى والشيطان ، وكيفية ظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحى إليهم ، ومعرفة القلب ، ومعرفة الآخرة والجنة ، والنار ، ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم ومعنى حصول السعادة بموافقة الملأ الأعلى ، ومقارنة الملائكة والنبيين (فنعنى بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق فى هذه الأمور إتضاحاً يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه[٢] وهذه هى المعرفة الحقيقية كما يراها وهى الأمانة أيضاً التى تشير إليها الآية الكريمة « إنا عرضنا الأمانة

---

(١) الإحياء ص ١٣٧١ .

(٢) الاحياء ج ١ ص ٢٤ ، ٢٥ قارن المنقذ ص ١٣١

على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوما جهولا[١].

وهى إيمان العارفين ، وهذا الإيمان يختلف عن إيمان العوام بذلك الكشف التفصيلى الذى يقوم إشراقه فى المعرفة وإدراك الأسرار النائية عن مشاهدة الأبصار والتى هى قوام عالم الملكوت .

إذ قصارى إيمان العامى أن يؤمن إيمانا مجملا كتصديقنا بأن فى الدار زيداً مثلا دون أن نراه أما إيمان الأولياء وأهل المعرفة فهو أن تدخل الدار وتنظر إلى زيد بالعين وتشاهده مشاهدة يقينية ، وفى أى ركن من أركان البيت ، وعلى أى كيفية إلخ .

ويعلق على هـــذا الأستاذ الدكتور أبو الوفا بقوله : فإيمان الصوفية ينطوى فيه إيمان العوام والمتـكلمين ثم يتميز الصوفية بميزة استحالة الخطأ ، لأن مشاهدتهم توجب اليقين[٢] . وهذا الاتجاه الذى لا يحقر الغزالى فيه العامة ويقارن بين العلم الاجمالى والعلم التفصيلى نجده أيضاً واضحا عند كل من ابن رشد فى العقليين[٣] وابن عربى فى الصوفة(٤) فهو اتجاه يجمع بين

---

(١) سورة الأحزاب : ٧٢ أنظر الأحياء صفحه ١٣٦٣ .

(٢) نفس المصدر صفحة ١٣٦٦ الاقتصاد فى الاعتقاد صفحة ٢٦ ، ٢٧ مدخل إلى التصوف الإسلامى صفحة ٢١٠ (نظرية المعرفة عند الصوفية للاسلام) الرسالة .

(٣) مناهج الأدله صفحة ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٤) أنظر محى الدين بن عربى الدكتور محمود قاسم صفحة ٢٢٣ ، ٢٧٨ دراسات في الفلسفة الإسلامية صفحة ٣٢٥ الفتوحات ج ٣ صفحة ٤٦٥ .

رأى أهل الذوق وأهل العقل فى هذه الوجهة مما يؤكد بأن الغزالى مفكر عقلى مؤمن(١) .

وأريد هنا أن أنبه إلى أن ما أثر عند الامام الغزالى من الكلام الذى يوهم التسوية بين إلهام الأولياء ، ووحى الأنبياء من مثل قوله : فالأنبياء والأولياء ، يكشف لهم الأمر لا بالتعلم والدراسة والكتاب للكتب بل بالزهد فى الدنيا وتفريغ القلب من شواغلها والاقبال بكافة الهمة على الله تعالى إلخ(٢) يمكن حمل مثل هذا الكلام على مجرد التصنيف والجمع بين العلمين ، وعلى أساس التقارب لا التشابه الكامل فإن الالهام أيضاً يأتى عن طريق الملك كما فى الأثر عن عبد الله بن مسعود ، إن للملك لمسه ، وللشيطان لمسه . وربما رفعه بعضهم إلى النبى ﷺ .

وكما جاء فى الحديث الشريف « من سأل القضاء واستعان عليه وكل إليه ومن لم يسأل القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله عليه ملكا يسدده(٣) إلخ وخاصة أنه عاد بعد ذلك وبين أن الأولياء فقط هم الذين يتخذون طريق الرياضة والتطهر سبباً للحصول على هذا العلم(٤) .

---

(١) دراسات فى الفلسفة الإسلامية صفحة ٤٣ - ٥٩

(٢) الاحياء صفحه ١٣٧١ ، ١٣٧٦ ، صفحة ١٥٢ — ١٥٤ من هده الرسالة .

(٣) نقض المنطق لابن تيميه صفحة ٢٨ ، ٢٩ تفسير المعوذتين له أيضاً صفحة ١٩٦ جـ ٢ من مجموعة الرسائل الكبرى "طبعة الأولى ١٣٢٣ .

(٤) الاحياء صفحة ٣٧٦ وكما يشير (الأستاذ الدكتور أبو الوفا بأن الغزالى قد فرق بصراحة بين وحى الأنبياء وإلهام الصوفية أنظر أيضاً : مدخل إلى التصوف الإسلامى لسيادته صفحة ٢١١ وقد تقدم لى فى الصفحات القليلة المتقدمة ما أشرت به إلى تفريق الغزالى بين وحى الأنبياء وإلهام الأولياء أو الصوفية .

فهو فى الواقع قد جعل رتبة النبي أقصى الرتب ، وبين أنه « هو الذى تتكشف له كل الحقائق ، أو أكثر هذا من غير اكتساب وتكلف بل بكشف إلهى فى أسرع وقت »

وقد قال من قبل أنه لا يعرف حقيقة الله إلا الله كذلك قال هنا « ولكن لا يعرف حقيقة النبي إلا النبى[1] ولهذا فإنه يرى أن قوة البصيرة والمشاهدة لدى الأولياء والأصفياء لها حدودها وأن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد بالإضافة إلى حسن المعاد هو النبي ﷺ فإن ما ينتفع به فى الآخرة أو يضر لا سبيل إلى معرفته بالتجربة ومن الذى رجع من ذلك العالم فأدرك بالمشاهدة ما نفع وضر وأخبر عنه[2] .

وكما أنه جعل للعقل حدوداً كذلك جعل للبصيرة - رغم تحمسه لها - حدوداً تقف عندها فى تنتهى حيث يبدأ نور النبوة[3] .

وهكذا يعتصم الامام الغزالى بالكتاب والسنة ما استطاع أمام هذا الجو الإشراقى فيقول مثلا فى الجام العوام : إن الحق فى معرفة الله وصفاته وما يتصل بالحضرة الإلهية أو حضرة الربوبية بمفهومها الواسع[4] هو مذهب السلف ويقيم على ذلك الدلائل العقلية والسمعية .

(١) الاحياء صفحة ١٣٥٢ - ١٣٥٣ .

(٢) الجام العوام صفحة ٢٧١ .

(٣) نفس المصدر صفحة ٢٧١ ، ٢٧٢

(٤) وهى (جملة عالم الملك والملكوت إذا كنت جميعها جملة لأن الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات ، إذ ليس فى الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله رمملكته وعبيده من أفعاله) الاحياء ١٣٦٤ وهو يسميها أيضا الحضرة الالهية الجام العوام صفحة ٢٧٠ المقصد الأسنى صفحة ٣١

ونلاحظ أنه رغم اعتصامه بالكتاب والسنة إلا أنه كاد يقع فى مذهب وحدة الوجود ، وذلك لأخذه بأساليب الاشراقيين فى تصوفه .

أما العقلية فمنها ما تقدم وهو أن الرسول (ﷺ) هو أعرف الخلق بصلاح أحوال المعاش والمعاد إلخ وأنه لذلك ، أفاض إلى الخلق ما أوحى إليه من صلاح العباد فى معادهم أو معاشهم ، لم يكتم منه شيء لأنه لم يبعث إلا لذلك ومن هنا كان رحمة للعالمين .

ثانياً : أن أصحابه رضوان الله عليهم هم أعرف الناس بمعانى كلامه ﷺ وأحراهم بالوقوف على كنهه ، لأنهم شاهدوا الوحى وصاحبوه بل لازموه آناء الليل والنهار . وليسوا متهمين أبداً فى فهم كلامه (ﷺ) أو فى إخفاء هذا الفهم أو التضليل فيما كلفوا بتبليغه والعمل به فنعلم بالقطع من هذه الأصول أن الحق ما قالوه . والصواب ما رأوه لا سيما وقد أثنى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « خير الناس قرنى . ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم[١] فهم المرجع فى كل علم ومعرفة وطريقتهم خير الطرق وقد قال ﷺ ، ستفترق أمتى نيفا وسبعين فرقة ، الناجية منهم واحدة ، فقيل من هم ؟ فقال : أهل السنة والجماعة ما أنا عليه الآن وأصحابى[٢] .

وبهذه المناسبة ، فإن ابن تيميه يشير إلى أن الجام العوام هذا يعتبر من الغزالى رجوعا فى آخر أمره إلى طريق السلف أهل الحديث بعد أن كان على طريقة الفلاسفة والصوفية[٣] ، وربما اعتضد فى رأيه هذا بما يذكره الغزالى فى إلجام العوام من أن كتاب المقصد الأسنى سابق على إلجام العوام[٤] كذلك فإننا لم نعثر على إسم هذا الكتاب الأخير فى الأحياء .

---

(١) إلجام العوام صفحة ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢) نفس المصدر صفحة ٢٧٢ ، عقيدة أهل السنة والفرق الناجية لابن تيمية صفحة ١٠ .

(٣) نقض المنطق صفحة ٦٠ .

(٤) إلجام العوام صفحة ٢٧٠ .

ولا فى المنقذ وغيره من الكتب التى تؤرخ لحياته الصوفية ، ولكن من الممكن أن ننظر إلى هذا الكتاب على أنه هو القسم الثالث المتمم لنواحى فكر الغزالى الثلاث والتى يؤمن بها على مستوى واحد وأنها كل متكامل . وهى الناحية الاستدلالية العقلية .

والثانية : طريق أهل الكشف والتصوف .

والثالثة : طريق السلف الصالح رضوان الله عليهم . وأن تفكيره كل متكامل من هذه النواحى الثلاث وخاصة أننا نراه فى إلجام العوام يقول بكشف الأولياء ومعرفة أهل العرفان ويرددها فى أكثر من موضع[١] .

وكذلك فى الأحياء لا يتكلم عن طريقة الكشف على أنها طريقته وكفى بل كثيراً مايسند الكلام فيها إلى غيره مثل قوله : وزعموا أن الطريقه فى ذلك بانقطاع علائق الدنيا إلخ[٢] .

فنراه يتحدث فى ذلك حديث معاو لاحديث صاحب رأى ومذهب

---

(١) إلجام العوام ص ٢٧١ ٢٦٩ ونلاحظ أنه رغم تحمسه لناحية الكشف على طريقة المتكلمين العقلية إلا أنه يرى هذه الأخيرة لم تكن واجبة فى عهد الرسول ﷺ وأصحابه ولكنها بعد نشوء البدع التى به صرفت عن مقتضى القرآن والسنه – فرض كفاية بحيث يقف المتكلم فيها عند حد الكتاب والسنة الاحياء جـ ١ ص ٣٨ ، ٣٩ على ما فصله فى كتاب (قواعد العقائد) من باب العلم فى الأحياء أنظر صفحة ٦٨ جـ ١ وكتاب الاقتصاد فى الاعتقاد نفس الصفحة أنظر صفحه ١٦٢ : ١٧١ .

(٢) صفحة ١٣٧١ ، ١٢٧٣ .

لا يعدل عنه إلى غيره وهو نفس المنهج الذى يتخذه ابن تيميه بصدد بيان الطرق التى تحصل بها العلوم والمعارف .(١)

وبذلك فمن المرجح أن الإمام الغزالى كان سلفياً فى حياته الفكرية خاصة وأن (بروكلمان) يقول أنه عثر على نسخة من إلجام العوام لعنوان آخر هو (رسالة فى مذهب السلف)(٢) .

كل ما هنالك أن له ميلا تصوفياً وذلك قد رأيناه فى ابن تيمية نفسه(٣) وكون (إلجام العوام) آخر رسائله(٤) فانه لا يسند رأى ابن تيمية فى أن الغزالى لم يكن سلفياً فى حياته الأولى . فربما لو كان قد امتد به الأجل لكتب بعد إلجام العوام مثل ما كتب قبله إذ أن طبيعة العصر كانت تفرض على كل مفكر ينافح عن الدين ، أن يخوض فى مثل هذه البحوث الفلسفية والكلامية وغيرها وهذا هو الذى لم يستطع ابن تيمية نفسه أن يمنع نفسه منه .

وقد التقى مع الغزالى فى هذا الاتجاه السنى بعد مرحلة تطواف طويلة : شيوخ أصحاب الطريقة الاستدلالية من علماء الكلام وغيرهم من أصحاب الطريقة الذوقية من أهل التصوف .

---

(١) نقض المنطق صفحة ٢١ ، ٢٩ ، ٦٠ — ٦١ تفسير المعوذتين صفحة ١٩٣ — ٢٠٢ . الفرقان صفحة ٦٤ : ٧٢ .

(٢) مؤلفات الغزالى الدكتور عبد الرحمن بدوى ،

(٣) نفس المصدر صفحة ٩٢ ، ١٢٥ — ١٢٨ ، نقض المنطق صفحة ٣٥ مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ صفحة ٥٧ ، ٨١ صفحة ٨٣ ، ٨٤ التحفة العراقية فى الأعمال القلبية .

(٤) إذ أن تاريخ تأليفه هو جمادى الآخرة سنة ٥٠٢ هـ أى قبيل وفاة الغزالى بقليل مؤلفات الغزالى للدكتور عبد الرحمن بدوى .

فهذا ابو عبد الله محمد بن عمر الرازى يقول فى كتابه (اللذات) كما ينقل عنه ابن تيمية : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفاسفية فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن هذا إلخ[١] .

وكذلك قد انتهى إلى مثل هذه الغايه إمام الحرمين الجوينى وأبو عبد الله محمد ابن عبد الكريم الشهرستانى[٢] ومر بهذه التجربة أيضاً الإمام الشوكانى وقال فى ذلك « فإنى فى أيام الطلب شغلت بهذا العلم الذى سموه تارة علم الكلام وتارة علم التوحيد وأكببت على مؤلفات الطوائف المختلفة منهم فلم أظفر من ذلك بغير الخيبة والحـــيرة وكان ذلك من الأسباب التى حببت إلى مذهب السلف(٣) .

وكذلك فى الصوفية المتفلسفين نجد ابن الفارض فإنه لما حضرته الوفاة أنشد هذين البيتين يتحسر فيهما على ما أضاعه فى تطرفه فى نظريته فى الحب الإلهى .

إن كان منزلتى فى الحب عندكم ماقد لقيت فقد ضيعت أحلامى
أمنية ظفرت نفسى بها زمناً واليوم أحسبها أضغاث أحلامى[٢]

هذه هى المعرفة عند الإمام الغزالى ورغم ما مسها من صبغة حقيقية من الإشراق إلا أنه مع ذلك قد لونها بلونه السنى الإلهامى ، ووقف بها عند

---

(١) نقض المنطق لابن تيمية صفحة ٦٠ - ٦١ النبوات صفحة ٢٤١ ، ٢٤٣

(٢) نقض المنطق لابن تيمية صفحة ٦٠ - ٦١ .

(٣) رسالة (التحف فى مذاهب السلف) صفحه ٦٤ ضمن عشر رسائل سلفية طبعة المنار صفحة ١٢٥١ هـ .

(٤) نقض المنطق صفحة ٦٢ .

حدود الدين وحفظ للوحى درجته . وللأنبياء علوم على كل علم أو تعلم بشرى أو معرفة صوفية(١) .

وقد نقل ابن تيمية عنه بأنه صرح « بأن قتل من أدعى أن رتبة الولاية أعلى من رتبـــة النبوة أحب إليه من قتل مائة كافر لأن ضرر هذا فى الدين أعظم(٢) .

ومحافظة الإمام الغزالى على هذا الإتجاه السنى جعلت بعض الفلاسفة ومن نحانحوهم من الصوفية يعيبونه على هـــذا المسلك ويقولون أنه مقيد بالعقل والشرع(٣) . وهذا له دلالته على مدى تمسكه بالكتاب والسنة . كذلك يذكر الاستاذ المرحوم الدكتور محمود قاسم أن ابن عربى عاب الغزالى أيضاً على طريقته فى الجمع بين الكشف والعقل وقال إن أدلة العقل من شأنها أن تطمس نور الكشف(٤) وقد تقدم(٥) أن الإمام الغزالى قد قال فى الأحياء ما يشعر بذلك(٦) ولكن روح منهجه العامة تعطى أنه يستخدم العقل والشرع حكما فيما يصل إلية فى حال الكشف وأنهما معاً عنصرا الدين الأساسيان(٧) .

---

(١) المنقذ صفحة ١٣٣ ــ ١٣٩ ، ١٤٥ -
(٢) المنقذ صفحة ١٤٢
(٣) النبواة لابن تيمية صفحة ٨١ .
(٤) دراسات فى الفلسفة الإسلامية صفحة ٦٦ ، ٣١٢ ، ٣١٨ .
(٥) أنظر صفحة ١٥٢ من هذه الرسالة
(٦) صفحة ١٢٧٥ ، ١٥٢ ، ١٥٥ من هذه الرسالة
(٧) دراسات فى الفلسفة الإسلامية فصل (العقل والتقليد عند الغزالى) معراج السالكين للامام الغزالى المعراج الأول والثانى والرابع .

فالمعرفة عند الغزالى : وإن كان طريقها الكشف إلا أن قوامها الشرع والعقل . وكما يقول الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى : فإن استخدام العقل عن الغزالى فى ميدان الشريعة راجع عنده إلى أن كل تكليف إنما هو بشرط العقل ثم إذا ترقى السالك من مقام الشريعة إلى مقام الحقيقة استخدم منهج الكشف أو الذوق فالكشف ثمرة الشريعة واستخدام العقل يكون فى البداية[١] .

المعرفة عند المحاسبي

وقد بلغت به حساسيته نحو الأخذ بالكتاب والسنة . أن ألف كتابا فى المعرفة ولكنه وجد فيه ما يتعارض مع مبدئه هذا قال :[فأخذت الكتاب وأحرقته ، وقلت لا أعود أتكلم فى المعرفة بعد ذلك][٢] .

وقد حرص المحاسبي على عدم تعدى حدود الدين وعدم الإيغال فى الباطن ذلك الايغال الذى يبعد كثيراً عن الظاهر[٣] ويفضى إلى الشكوك .

وهذا هو مبدؤه الذى أعلنه عندما وصف جماعة الصوفية الذين رضى

---

(١) أنظر أيضاً معراج السالكين الفصول المتقدمة ، المنقذ من الضلال الفصل الخاص بالتصوف ، فيصل التفرقة ص ٧٤ وما قبلها ضمن مجموعة القصور العوالى طبع الجندى القاهرة .

(٢) دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٧٧ المسائل فى أعمال القلوب والجوارح ص ١٣ و١٤ .

(٣) قارن : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٢٠ ، ٢٨٤ وهذا هو الظاهر من كتبه .

عنهم بأنهم « تاركون للتعمق والإعلان » . وهو أيضاً ما يشير إليه الحديث الشريف (تفكروا فى مخلوقات الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا[١] .

وهو كما نعرف ممن يتبعون الحديث ، ويلتزمون بسنة الرسول ﷺ ثم أن الأحاديث التى أثرت عنه فى المعرفة تتمشى مع مبدئه هذا وهو إقامة التصوف على الكتاب والسنة وإن كان قد تأثر شيئاً ما بالجو الإشراقى الذى بدأ ينتشر فى العالم الإسلامى فى وقته :

يرسم لنا المحاسبي خطوات العارفين أو مراحل الترقى نحو المعرفة بجمل أولها الطاعة :

« إن أول المحبة الطاعة ، وهذه الطاعة ليست إلا نتيجة لحب الله سبحانه للعبد « إذا كان هو المبتدىء بها » وذلك أنه عرفهم نفسه ودلهم على طاعته . وتحبب إليهم على غناه عنهم بجعل المحبة له ودائع فى قلوب محبيه[٢] فحب الله لا يكون إلا بناء على طاعته ، أما من يتشدق به بعضهم من كلمات الحب دون عمل فهو ادعاء وليس حقيقة ومن شأن هذه المحبة لله سبحانه وتعالى أن تملأ القلب بالنور فيفيض ذلك النور على اللسان وقد يتعدى ذلك إلى بقية الجوارح ذلك أن الله قد جعل (المحبة له ودائع فى قلوب محبيه ، ثم ألبسهم النور الساطع فى ألفاظهم من شـدة نور محبته فى قلوبهم[٣] وهذه هى المرحلة الثانية من مراحل الترقى .

---

(١) وفى رواية « فإنكم لن تقدروه قدره » فتح القدير للشوكانى ج ٥ ص ١٦٢ الطبعة الأولى .

(٢) حلية الأولياء ج ١ ص ٧٦ طبعة الخانجى ص ١٩٣٥ والتصوف للدكتور محمد هلال .

(٣) هذه إشارة إلى ما جاء فى حديث الولى : فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به . الخ » .

وبعدها يتدرجون نحو مصاف الملائكة بسبب ما أودع الله فى قلوبهم من نور (فلما فعل ذلك بهم عرضهم سرورا بهم على ملائكته)[١] .

ثم تبدأ المرحلة الثالثة . من مراحل المعرفة وفيها يطلعهم الله على خزائن العلم والغيوب فيخرجون إلى الخلق وقد امتلأوا من ألوان المشاهدات ورأوا من بدائع حكمته . ما يجعلهم جديرين بصفة الحياة التى هى الإطلاع على ما فى عالم الباطن أو الحقيقة[٢] .

وتلمح من حديثه عن هذه المرحلة الأخيرة . أنه يرى رأى الصوفية فى الفناء الذى يعقبه البقاء وفى البقاء بعد الفناء[٣] . العلم والمشاهدة والمعرفة ، بكل ما تحتويه كلمة معرفة فى عرف الصوفية[٤] نرى ذلك فى عبارته المتقدمة وفى قوله « وقد استأثر بقلوبهم عليهم ثم رد أبدان العلماء إلى الخليقة . وقد أودع قلوبهم خزائن الغيوب ، فلما أراد أن يحييهم ، ويحيى الخليقة بهم أسلم لهم هممهم . وأجلسهم على كرسى أهل المعرفة[٥] وهذه هى المرحلة

---

(١) نفس المصدر والصفحة ، قارن هذه المرحلة عند ابن سينا : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٩٠، ١٩١ الإشارات لإبن سيناص ٧٥٢ ٧٦٥ قارن أيضاً : قطر الولى على حديث الولى ص ٤٣ ، ٤٩١ .

(٢) ويسميها بن عربى « حياة المعرفة اليقينية الحقة » الفصوص ص ١٥٩ أنظر التعليقات أيضا للدكتور أبو العلا ص ٢٢

(٣) أنظر الفصوص لإبن عربى ص ٨٩ ، ٩٠ والتعليقات ص٨٢ ، ٨٣

(٤) هى أن يكون لهم الإطلاع على الغيوب والتصرف بالهمة فى الغير الخ قارن ابن سينا فى الاشارات ص ٨٥٨ ، ٨٧١ دراسات فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٠٠ ، ٢٠٣ .

(٥) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٧٦ .

الرابعة والأخيرة التى يصيرون فيها مرتبة التصوف فى العلم . وفى الألوان . بما أوتوا من همه[١] وهنا نلمح ميلا حقيقيا إلى الأشراقية[٢] .

المعرفة عند أبى يزيد البسطامى ومعراجه الصوفى

والمعرفة عند أبى يزيد البسطامى[٣] مقرونة فى الأغلب بالتخفف من هذا العالم الدنيوى والسمو إلى عالم الملائكة أو الملأ الأعلى وقد يكون لهذه الفكرة أصول إسلامية[٤] إلا أن أبا يزيد قد خرج بها إلى ما يشبه أصول الفلاسفة العرفانيين أو الغنوصيين وقد تجلى ذلك فى وصفه لمعراجه الذى يقصه علينا كرؤيا رآها فى النوم متأثراً فى ذلك بأبى منصور العجلى[٥] أو غيره من غلاة الشيعة أو أتباع أفلاطون .

فقد رأى فى النوم كأنه عرج به إلى السماوات ، قاصداً إلى الله طالبا لمواصلة الله سبحانه على أن يقيم معه إلى الأبد قال فلما أتيت للى السماء الدنيا

---

(١) نفس المصدر ولكن ابن عربى يرى أن هذة ليست نهاية المعرفة بل نهاية المعرفة والارتقاء فيها لا يترك للعارف تصرفا بالهمة .

(٢) قارن : المعرفة عند مفكرى المسلمين فى بيان هذه المرحلة عند ابن سينا ص ٢٦٦ - ٢٦٧ وهى تساوى عنده المرحلة الثالثة إلى الخامسة أنظر الإشارات ص ٨٢٨ ، ٨٣٨ .

(٣) ما عرضته فى هذه الفقرة خاصاً بأبى يزيد هو مذهبه فى العرض وأن طريقها الفناء فى الله وأما ما يتصـــل بجانب الاتحاد عنده فقد أبدى الغزالى رأيه فى هذا المذهب مع مذهب الحلول أيضاً .

(٤) أنظر الفوائد لإبن القيم .

(٥) أنظر ص ٨٠ من هذه الرسالة .

إذا أنا بطير أخضر فنشر جناحا من أجنحته فحملنى عليه وطار بى حتى انتهى بى إلى صفوف الملائكة ثم لم يزل يعرض على من الملك ما كلت الألسن عن نعته وصفته فكنت أقول مرادى غير ما تعرض على ثم رأيت كأنى عرجت إلى السماء الثانية وعرض الملك على ما عرض فى السماء الأولى فرددت عليه بأن مرادى غير ما تعرض ثم هاج من سرى شىء من عطش نار الاشتياق حتى أن الملائكة مع كل ما حولها من اشجار من النور صارت كالبعوضة فى جنب همتى ثم لم يزل يعرض على من الملك ما كلت الألسن من وصفه ففى كل ذلك كنت أقول مرادى غير ما تعرض على :

فلما علم الله من أبى يزيد صدق الانفراد به فى القصد إليه ظل الملك يعرج به حتى انتهى به إلى السماء السابعة ثم منها إلى الكرسى حتى انتهى إلى عرش الرحمن ولما ظهر منه صدق الإرادة فى القصد إلى الله ناداه الله سبحانه وتعالى وقال له يا صفى إدن منى واجلس على بساط قدسى قال فكنت أذوب عند ذلك كما يذوب الرصاص ثم استقبلنى روح كل نبى واستقبلنى روح محمد ﷺ ثم قال يا أبا يزيد قد فضلك الله على كثير من خلقه ثم لم أزل مثل ذلك حتى صرت كما كان منى حيث لم يكن التكوين[1] أى فنيت عن وجودى حتى صرت إلى حالة ما قبل الوجود اى إلى العدم المحض(٢).

والقصة طويله استغرقت كل الصفحات المذكورة من ذلك الكتاب

---

(١) كتاب المعراج لأبى القاسم القشيرى للدكتور على حسن عبدالقادر الطبعة الأولى دار الكتب الحديثة ١٢٩ — ١٣٤ ،

(٢) وهو بهذا يعرض علينا مذهبه فى الفناء الذى يعتبر بناء على هذا العمق الذى نراه فى هـذه العبارة وغيرها أول واضع لمذهب الفناء وأيضاً فى علم القلوب المنسوب لمحمد بن عطية المكى مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٦٦ :

المعراج وأبرز ما فيها وصفها لنفسه فى حال المعرفة وقت العروج وكان التجريد والتخفيف من ثقل الجسم ومن الاحساس بالحياة هى التى تمنحه القوة على العروج[1] .

وقصة العروج عند أبى يزيد تشبه عروج أفلوطين شبهاً قوياً إذ أن كليهما يخبرنا أنه لا يقصد من تصرفه إلا رؤية الله والفناء فيه أو الاتحاد به وأن من شرائط الاتحاد العروج نحو الاتحاد والفناء عن النفس والتجرد عن الحس حتى يصبح المتصوف خفيفا غير ذى ثقل على حد تعبير أفلوطين[2] وأما أبو يزيد فإنه يقول حتى يصير كما كان من حيث لم يكن التكوين أى على الحالة التى كان عليها قبل وجوده الدنيوى وقت أن كان فى عالم الذر .

وهو يتخذ آية الميثاق[3] دليلا على مذهبة فى الفناء[4] ولكن الآية تشير إلى توحيد الفطرة لا إلى توحيد الفناء وهى فى الحقيقة تبكيت للكفار حين تكلفوا الكفر وخرجوا به على طبيعتهم وغيروا فطرة الله التى فطر

---

(١) كتاب المعراج ص١٣٢ — ١٢٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٩ — ٢٩٠ التساعية الرابعة ٥٠ — ٥١ ويمكن أن نضيف إلى ذلك تأثره بالتيار الهرمسى فى قوله بالعروج والاتحاد والوصول مع الإله إلى درجة النفى أو العدم كطريقة للوصول أو المعرفة وخاصة إذا دققنا النظر فى عبارة أبى يزيد أنظر تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية د نجيب بلدى ص ١١٠ - ١١٣ ١٠٧ إلى جانب الفقرة الخاصة بالفلسفه الهرمسية صدر هذه الرسالة .

(٣) وهى قوله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا .

(٤) أنظر علم القلوب المنسوب لأبى طالب المكى مخطوط بدار الكتب

الناس عليها(١) كل مانستطيع أن نميز به معراج أبى يزيد عن اتحاد أفلوطين هو تلك الملامح الخفيفة التى اقتبسها من معراج رسولنا محمد ﷺ(٢) وإن كانت شكلية إذا قيست بما أخذه أبو يزيد عن أفلوطين أو عن الهرامسة كما أنه مما يباعد بين معراج الرسول ومعراج أبى يزيد أن الرسول لم يمهد لمعراجه بوسائل التجرد كما فعل أبو يزيد(٣) .

فالنزعة إلى التجريد والعمل على الترقى فى المراتب من أجل الوصول إلى حالة النورية والانخراط فى سلك الملائكية عند المسلمين وسلك الإلهية عند أفلوطين والحظوة بإشراق نور الله سبحانه وتعالى والاطلاع عليه مظاهر مشتركة بين بعض متصوفى المسلمين وغيرهم من أصحاب الفلسفات الأخرى وفى مقدمتها فلسفة الأفلاطونية المحدثة(٤) .

فمهما يكن عند الصوفية من عناصر سنية إلا أننا نلمح لديهم جانبا ولو يسيراً من الإشراق وذلك أمر لا مفر منه عند من مال إلى الفلسفة أو

---

(١) تفسير ابن كثير ص ٥٠٠ - ٥٠٦ جـ ٣ — طبعـــة الشعب والإمام الشوكانى .

(٢) أنظر صحيح مسلم .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل لإبن تيمية فى التصوف الإسلامى :

(٤) فى التصوف الإسلامى وتاريخه لينكولسون ص ١٨ وهو يقول فى ذلك ولكننى على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التى أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق لزم أن نعتبره وليدا لإتحاد الفكر اليونانى والديانات الشرقية .

التصوف غير السنى أو أخذ بهما حيث أنهما دخيلان على الإسلام(١)

وفيهما من وثنيات الديانات القديمة ما فيهما ، والعصر فى نفسه قد كان عصر أختلاط بين الأمم وبين الثقافات وكانت أفكار هـــذه الثقافات وكتبها فى متناول طبقات المتعلمين منهم إبتداء من الربع الأخير للقرن الثانى الهجرى(٢)

وفى الوقت الذى بدأت كلمة صوفى تشيع فيه(٣) وسيأتى لنا تصريح السهروردى المقتول بهذا التأثر وإعلان ذلك الاقتباس(٤) .

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٦ التصوف الثورة الروحية فى الإسلام د/ أبو العلا عفيفى ص ٢٩٤

(٢) بل إنا نعرف أن الترجمة بدأت رسميا فى عهد أبى جعفر المنصور سنة ١٢٦هـ الوسيط فى الأدب العربى وتاريخه للشيخ أحمد السكندرى .

(٣) نيكولسون . المصدر المتقدم دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٠١ الرسالة القشيرية والصوفية والفقراء طبعة المنار ص ٢ .

(٤) أنظر مجموعة فى الحكمة الإلهية حكمة الإشراق ص ١٥٧، ١٥٨ .

الاتحاد ووحدة الوجود

---

١ - نشأته وتطوره

٢ - وحدة الوجود عند ابن عربى .

٣ - الحقيقة المحمدية .

٤ - العلاقة بين وحدة الوجود ووحدة الشهود .

٥ - عودة مرة أخرى لوحدة الوجود عند ابن عربى

٦ - وحدة الوجود والمذهب الأفلاطونى الحديث :

٧ - وحدة الوجود والتجربة الصوفية .

٨ - صلة وحدة الوجود بالعلم اللدنى .

٩ - رأى الغزالى فى مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الوجود

كيف نشأت فكرة الإتحـــاد وتطورت :

لم يكد المتنسكون يساهمون فى المجادلات العنيفة بين الفرق حتى اقتنعوا بأن العقل البشرى قد عجز عن حل مشاكل الكون ، وأن المتكلمين لم يزيدوا بمناظراتهم عقدة الوجود إلا صعوبة وإشكالا ، وأنه لم يبق لكشف هذا السر إلا طريق واحد وهو طريق النور والبصيرة ، وهذا لا يتيسر إلا بالعبادة المخلصة وبإزالة حجاب المادة الكثيف القائم بين الإنسان وخالقه ، وبقطع علائقه بعالم الشهادة والملك وخلوصه إلى عالم الغيب والملكوت ، وكل ذلك لا يتم إلا باحتقار هذه الحياة وما تزخر به من أفانين المتع وضروب الملذات ، وهذا كله حسن لا بأس به إلا من ناحية إضعاف الشوكة الإسلامية التى أمر الوحى بأن تظل قوية عزيزة : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ولكن المسلمين — مع وجود هذه الروح المضعفة للقوة فى تعاليم المتنسكين — لم يحنقوا عليهم لهذا الزهد ولم ينكروه عليهم ما دام النبى وأصحابه قد أقروا أصله فظل لهم المقام الأول فى نفوس عامة المسلمين وخاصتهم إلى أن ظهر ما أسميه : « التصوف النظرى » وهو آراؤهم المؤسسة على وحدة الوجود والحـــلول الآتيين من الفلسفة الهندية والأفلاطونية الحديثة والتى عدها المسلمون خطراً على دينهم واضطهدوا القائلين بها ، وقتلوا الحلاج من أجلها كما سنشير إلى ذلك فيما بعد .

نشأ التصوف النظرى إذاً ، عندهم من فكرة وجوب ملازمة العبادة الخالصة المتحمسة التى توجد فى النفس مايسميه المتصوفون بـ « الفوائد » وبأن علم القلوب يلشىء فيها المعرفة التى تقتضى ضرورة انسجام الإرادة مع الفيض الممنوح :

وعندهم أن علم القلوب هو الذى يرسم طريق السفر نحو الإله ويحدد مقامات هذا الطريق وأحواله . ولا تخرج هذه المقامات وتلك الأحوال عن فضائل مكتسبة ، وأفضال ممنوحة .

وغاية هذا السفر عند المتصوفة هى الوصول — بعد التخلص من علائق المادة وغواشى الحس — إلى الإله الحق الذى تصبو إليه الأرواح ، ولكن لما لم يمكنهم وضع حد لا يتنافى مع العقيدة لهذه الحالة الخاصة ، فقد لجأوا إلى تعبيرات المتكلمين المعروفة فى عصرهم فأدخل شقيق إلى التصوف « التوكل » وأدخل ذو النون والبسطامى « الفناء » وابن كرام وذو النون « المعرفة » وأدخل الخراز « عين الجمع » والترمذى « الولاية » ولكنهم أساءوا استعمال هذه الكلمات كما يرى الأستاذ « ماسينيون » وفوق ذلك فإنهم بعملهم هذا أسقطوا التنسك الإسلامى فى فخ « ميتافيزيقية » المتكلمين المادية المؤسسة على نظرية الذر المتخبط بعماء والمقرد بالمصادفة المحضة والتى تقتضى ضرورة جحود خلود النفس ، بل جحود روحانيتها والتى خلطت بين وحدة الموجود والوحدة العددية ، وهذا يوضح كيف أن النظريات الصوفية لم تكد تنشأ حتى وجد فيها الاستعداد الكامل للهوى فى الحلولية .

غير أنه لم يكد القرن الرابع يحل حتى كانت الفلسفة « الهيلينية » قد عملت عملها فى البيئات الإسلامية فسمح ما استحدثته فى لغة العرب من تعبيرات ميتافيزيقية مضبوطة للصوفية بأن يستولوا على ما يحتاجون إليه فى نظرياتهم فصرحوا بلا مادية الروح وتحدثوا عن الفكر العامة والعلل والمعلولات وما شاكل ذلك ، ولكن لما كانت هذه المفردات « الميتافيزيكية » منتثرة فى مختلف المؤلفات الفلسفية وممتزجة بالمثاليات الأفلاطونية والإنبثاقات الأفلوطينية ، فقد لجأ المتصوفون إلى البحث عنها فى هذه المطولات ، فتأثروا بنظرياتها أثناء بحثهم فيها وقد ظهر هذا الأثر على الأخص فى آرائهم عن الصلة الإلهية حيث انقسمت إلى ثلاثة أقسام : الأولى « اتحادية » ابن مسرا والفارابى وإخوان الصفاء ومجملها انطباع العقل الفعال الذى هو الفيض الإلهى فى النفس السلبية :

والثانى «إشراقية» السهروردى الحلبى ، والدوانى ، وصدر الدين الشيرازى وهى تتلخص فى تجوهر الروح .

والثالث «وصولية» ابن سينا وابن طفيل وابن سبعين التى تقرر أن النفس بوصولها إلى الاله تدرك وجودها التام الذى لا يقبل التبدل .

أخذت هذه النظريات الثلاث تمتزج وتتطور حتى انتهت إلى وحدة الوجود المغالية التى أطلق عليهم خصومهم من أجلها إسم «الوحدانية» والتى سنعرض لها عند كبارهم .

ولقد زعم متأخروا الصوفية أنهم تلقوا وحدة الوجود عن بعض آيات القرآن وعن تعبيرات الزهاد الأولين وعن قول الأشعرية فإن جميع الحوادث الكونية أفعال إلهية محضة ، وعن عبارات : البسطامى ، والحلاج وأمثالهما من الوحديين الذين لم ينقصهم فى هذا المذهب إلا الاسم الفنى ، ولكنهم استمدوها فى الحقيقة — فيما يرى الأستاذ «ماسيليون — من مزج فكرة النور المحمدى الذى هو عند الكثيرين مبدأ الخلق بفكرة العقل الفعال الهيلينية ويقرر هذا الأستاذ أن ابن عربى هو أول من صرح تصريحا قاطعاً بهذا المذهب ، وأعلن أن جميع الكائنات انبثقت عن العلم الالهى الذى سبق وجودها فى — وهو المعروف بالثبوت — وجودها الخارجى ، وأن الأرواح بعد الموت تعود إلى الجوهر الإلهى ، وأن الفرغانى والجيلى لم يدخلا على هذه النظرية إلا تعديلات طفيفة ، وأنها لا تزال إلى اليوم عقيدة المتصوفين الإسلاميين كما لا تزال موضع تغنى الشعراء الفارسيين ، بل إن الكورانى والنابلسى قد أهاجا فى القرن السابع عشر سخط أهل السنة حين أعلنا أن وحدة الوجود هى المعنى الصحيح الدقيق الذى ينطبق على وحدانيه الاسلام . وأكثر من ذلك أن الجيلى وابن عربى قد قررا أن (الشهادة) معناها حلول الاله فى جميع مخلوقاته ، وهذا يقتضى أن تكون

بمجموعه الكائنات فى جميع أحوالها جديرة بالعبادة ولهذا حكم الجيلى برد شرف إبليس ، وحكم ابن العربى برد شرف فرعون[١] .

أما نحن فنرى أن من البواعث التى حملتهم على تشرب فكرة وحدة الوجود أنهم لما اعتقدوا أن أسلافهم قد اتصلوا بعالم الملكوت على أثر قطع علائقهم بالمادة ، أيقنوا أن المادة لم تكن إلا حجابا بين الفرع الذى هو النفس البشرية ، والأصل الذى هو الاله وإذا كان ذلك هكذا ، كان الكل صادراً عن البارى ، وما عاد إلى مصدره اضطراراً ، وما ابتعد أظلم . وما منشأ ظلمة المادة إلا ابتعادها عن مصدرها الذى هو الكل الأحد . ولا ريب أن هذا هو مذهب الأفلاطونيه الحديثه : وقد أدخل عليه المتأخرون منهم بعض تغييرات أخذوها من فرقتى . الاسماعيليه والرافضه مثل القول بقطب الوقت المتصرف فى شؤون الكون وما شاكل ذلك .

وفى هذا يقول ابن خلدون : « إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفه المتكلمين فى الكشف ، وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك ، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة ، كما أشرنا إليه ، وملأوا الصحف منه مثل الهروى فى كتاب « المقامات » له وغيره وتبعهم ابن العربى وابن سبعين وتلاميذهما : ابن العفيف ، وابن الفارض ، والنجم الاسرائيلى فى قصائدهم . وكان سلفهم مخالطين للاسماعيليه والمتأخرين من الرافضه الدائنين أيضاً بالحلول وألوهية الأئمه مذهب لم يعرف لأولهم ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم ، وظهر فى كلام المتصوفه القول بالقطب ، ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان[٢]

(١) أنظر صفحتى ٧١٧ و ٧١٨ من المجلد الرابع من دائرة المعارف الاسلامية الفرنسية :

(٢) أنظر صفحتى ٤١٢ و ٤١٣ من مقدمه ابن خلدون والتصوف المقارن ص ٣٧ للدكتور غلاب :

وحدة الوجود عند محى الدين بن عربى

هذا الصوفى هو محمد بن على بن أحمد بن عبد الله الذى يكنى أبا بكر ويلقب بمحى الدين بن عربى ويعرف بالحاتمى وبابن عربى بدون الألف واللام كما اصطلح على ذلك أهل المشرق تميزا له عن القاضى أبى بكر بن العربى فى حين أنه كان يعرف فى المغرب بابن العربى ، وقد ولد فى مرسيا فى الأندلس سنة ٥٦٠ ه وبعد أن درس الحديث والفقه فى اشبيلية ارتحل إلى الشرق سنة ٥٩٨ ه وزار بلادا كثيرة منها مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى وأخيرا استقر بالشام حيث توفى بدمشق سنة ٦٣٨ ه

ولابن عربى عدد ضخم من المصنفات المنثورة والمنظومة يبلغ المائتين ويذكر منه بروكلمان فى كتابه (تاريخ الأدب العربى) ما يزيد على مائة وخمسين مصنفا ومن هذه المصنفات (الفتوحات المكية) وهو أجلها شأنا وأشملها لنواحى مذهبه المختلفة و (فصوص الحكم) وهو لا يقل فى قيمته التصوفية والفلسفية عن سابقه ، إن لم يكن أدل منه على براعة هذا الصوفى فى مزج التصوف بالفلسفة و (ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق) وهو ديوان شعر صور ناظمه حاله فى الحب الالهى وما عاناه فى هذا الحب من تباريح الجوى وتكاليف الضنى وما انتهى إليه فى هذا كله من فتوحات إلهية وإلهامات روحية وأنه ليصطنع فى هذا الديوان وفى كثير غيره من مصنفاته العديدة أسلوب الرمز والاشارة إيثارا لترحاله ، وضنا على أسراره أن يقف عليها من ليس أهلا لها ، ولا قادراً على تذوقها وليس من شك فى أن مصنفات ابن عربى الكثيرة ، وبراعته الفائقة فيها وقدرته العجيبة على التأليف بين عناصر مختلفة منها ماهو فلسفى ، ومنها ما هو دينى ، وفيها ألوان مختلفة من هذا وذاك ، كل أولئك قد جعل من ابن عربى صوفيا كبيرا دوى صيته فى الآفاق وبلغ بالصوفية أن أطلقوا عليه « الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر » .

على أن ثورة الفقهاء على الصوفية ، وهى هذه الثورة التى شهدنا نشأتها فى النصف الثانى من القرن الثالث ، ووقفنا على إحدى صورها المروعة فيما وقع للحلاج ، قد اتسع نطاقها ، واشتد أوارها حول ابن عربى ومذهبه فى وحدة الوجود ، وفيما ترتب على هذا المذهب من نتائج تنافى تعاليم الاسلام : فقد أثارت مؤلفاته ثائرة الفقهاء ، واتهمه كثير منهم بالكفر والضلال ، وإذاعة المذاهب المضلة فى الحلول والاتحاد ، حتى لقد كان من جراء ذلك أن هم الناس بقتله فى مصر ، ومن أشد الناعين عليه بعد مماته ابن تيميه المتوفى سنه ٧٢٨ ﻫ وابن خلدون المتوفى سنه ٨٠٨ ﻫ. وابن حجر العسقلانى المتوفى سنه ٨٥٢ ﻫ وابراهيم البقاعى المتوفى سنه ٨٥٨ ﻫ وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم ولعل أحدا من هؤلاء الخصوم لم يفعل بابن عربى ومذهبه ما فعل البقاعى فقد أفرد كتابين أحدهما (تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى) والآخر تحذير العباد : من أهل العناد ، ببدعه الاتحاد) لجمع المطاعن على الرجل والابانة عما فى عقيدته من انحلال وما فى مذهبه من كفر وضلال ، وأيد هذا كله بذكر الكتب وأسماء مؤلفيها وإثبات النصوص وقائليها(١) ومع ذلك وفق ابن عربى إلى طائفه صالحه من المقبلين عليه ، المدافعين عنه ، المعجبين به : فقد كان فيهم مجد الدين الفيروز بادى وقطب الدين الحموى ، وصلاح الدين الرازى ، وجلال الدين الرازى ، وجلال الدين السيوطى الذى ألف كتابا فى الدفاع عن ابن عربى سماه (تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى) وعبد الرازق القاشانى ، وعبد الغنى النابلسى .

وابن عربى مثال صادق من الأمثلة التى يصح أن تتخذ دليلا على مبلغ ما وقع بين الفلسفه والتصوف من التزاوج إبان القرنين السادس

---

(١) ابن الفارض والحب الالهى : ص ٨٣ — ٨٥ :

والسابع : فهو وإن كان صوفيا من أصحاب الأذواق ، يصطنع ما يصطنعه هؤلاء من رياضيات ومجاهدات ، ويؤثر ما يؤثرون من ذوق تنكشف فيه الحقيقة فقد انطوى كثير من مؤلفاته على كثير من المعانى الفلسفية ، والمنازع الميتافيزيقية التى يخيل إلينا ونحن نقرؤها أن كلامه أدنى إلى أن يصدر عن صاحب نظر عقلى واستدلال منطقى منه إلى أن يصدر عن صاحب ذوق ووجد وحال[1] وأما مذهب ابن عربى الذى أقيم على دعائم ذوقية ، وانطوى على كثير من المعانى الفلسفية ، واحنق عليه الفقهاء ، فهو مذهب وحدة الوجود : فقد ذهب إلى أن الوجود كله واحد وأن وجود المخلوقات عين وجود الخالق لا فرق بينهما من حيث الحقيقة .

أما ما يظن أنه فرق بين وجود الخالق ووجود المخلوق ، فيرى ابن عربى أنه أمر يقضى به الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ما هى عليه فى ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعاً ، ويدل على ذلك قوله « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها »[2] وقوله فى هذين البيتين

يا خالق الأشياء فى نفسه　　أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه　　فيك فأنت الضيق الواسع[3]

وإذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق ، فقد فسر ابن عربى الفرق بينهما بأنه راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليها من وجه واحد وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقا من وجه ، وخلقا من وجه آخر ، ولو نظرنا إليهما بعين واحدة ومن وجه واحد ، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة ، لاستطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التى لا كثرة فيها ولا تفرقة ، كما يدل على ذلك قوله فى هذه الأبيات :

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهى : ص ١٦٢ .

(٢) الفتوحات المكية : ج ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٣) فصوص الحكم (طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ) ص ١٢٩ .

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا
وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته
وليس يدريـــه إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة
وهى الكثرة لا تبقى ولا تذر(١)

وهكذا يوضح ابن عربى أن وحدته الوجودية إنما هى تعنى إسقاط الأثنينية والكثرة فى الوجود العينى ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شىء ، وألغت كل تفرقة ، بحيث تكون كل الأشياء فى عين واحدة ، بل تكون عبارة عن هذه العين الواحدة إذ الكل من حيث الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة ، مثله فى هذا كمثل الواحد من بقية الأعداد إذ يتكرر فيها على أشكال متكثرة .

ولابن عربى نظريتان أخريان تتفرعان على مذهبه العام فى وحدة الوجود ، إحداهما نظريته فى الحقيقة المحمدية ، والأخرى فى وحدة الأديان فأما نظريته فى الحقيقة المحمدية فتتلخص فى الحقيقة المحمدية التى يسميها ابن عربى بالقطب حينا ، وبروح الخاتم حينا آخر ، هى المنبع القديم الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية التى تحققت فى الأنبياء من آدم حتى محمد الرسول عليه الصلاة والسلام . وتحققت من بعد محمد فى أتباعه من الأولياء وأفراد الإنسان الكامل ، وتذكرنا هذه النظرية بما سبق ذكره فى حديثنا عن الحلاج ونظريته فى النور المحمدى(٢) .

وأما نظرية ابن عربى فى وحدة الأديان ، فقد ذهب فيها الشيخ الأكبر

---

(١) فصوص الحكم ص ٦٩
(٢) أنظر ص ١١٦ ، ١١٨ من هذا الكتاب .

مذهب الحلاج أيضاً[١] إذ انتهى مثله إلى أن الدين كله لله ، وزاد عليه أن العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلى للحق يعبد فيه ، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هى أعيان . وعبد الله فى تلك الصور من حيث هى محال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيق[٢] ومن هنا كانت العبادة الباطلة هى أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالى ، ويتخذ من هذا المجلى معبودا يسميه إلها ، كما أن العبادة ذاتية واحدة هى حقيقة الإله الواحد وقد عبر ابن عربى عن نظريته هذه فى نصوص كثيرة من كتبه العديدة حسبنا هنا أن نثبت منها أبياته الآتية التى تصورها أجمل تصوير .

لقد صار قلبى قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالدين دينى وإيمانى[٣]

---

(١) أنظر ص ١١٨ ، ١١٩ من هذا الكتاب .
(٢) فصوص الحكم : ص ٢٤٦ ، ٢٤٨ :
(٣) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق : ص ٣٩ : ٤٠

(الحقيقة المحمدية)

وكان أيضا من نتيجة تأثر ابن عربى بنظرية الفيض وبنظرية المعرفة الإشراقية : وقوله بوحدة الوجود ، أن ذهب إلى القول بنظرية الحقيقة المحمدية [١] واعتنقها ، ليؤسس بها المبدأين ، هما جماع مذهبه ، الأول مذهبه فى وحدة الوجود ، والثانى نظريته فى العلم اللدنى بالنسبة للأولياء أو لخاتم الأولياء فكأنه جعل هذه النظرية حقيقة كونية ميتافيزيقية [٢] وحقيقة علمية غنوصية [٣] .

١ - والأولى تظهر فى فكرته عن الأسماء الإلهية : وكونه مظهراً لوحدة الوجود ، فهو يعتبر الحقيقة المحمدية ممثلة فى الرسول ﷺ ، أكمل مجلى خلق ظهر فيه الحق ، بل يعتبره الإنسان الكامل الذى حاز خلاصة الكون كله [٤] وأصبح مقابلا للذات الإلهية فصار وحده مرآة للذات الإلهية لأنه « إذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصا لبعض الأسماء الإلهية التى هى أرباب له ، فإن محمداً قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء ، وهو الاسم الأعظم الذى هو « الله » ، ولهذا كانت له مرتبة الجمعية

---

(١) أنظر فصوص الحكم ص ٤٨ ، ٥٠ والفص الآدمى ، والشيثى والمحمدى قارن ا التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ٣٠٩ ، ٣١٩ .

(٢) التعليقات على الفصوص ٣٢١ انظر التصوف الاسلامى للدكتور ابراهيم هلال .

(٣) نفس المصدر ص ٣٢٠ مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٤٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٤٨ .

(٥) التعليقات على الفصوص ص ٢٩٠ .

المطلقة ومرتبة التعين الأول الذى تعينت به الذات الأحدية (٥) إذ ليس فوقه إلا ذات الله سبحانه .

والحقيقة المحمدية — عند ابن عربى — بناء على ذلك مبدأ خلق العالم ، أو هى العقل الإلهى الذى تجلى الحق فيه لنفسه ، فى حالة الأحدية المطلقة فكان هذا التجلى بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهى فى صور الوجود ، فهى تساوى العقل الأول عند الفلاسفة ، والمبدع الأول عند الاسماعيلية والعقل الكلى عند أفلوطين ، وابن عربى يضاهى هذه المصطلحات بما يطلق عليه (العقل الأول المسمى ، أم الكتاب ، ، القلم الأعلى ، ، النور المحمدى ، وتسمى هذه بالتعينات الكلية (١) ثم يأتى بعد هذا التعين الكلى تلك التعينات الجزئية التى أرادها الله ، حين رأى نفسه فى مرآة الحقيقة المحمدية ، وانكشف له حقيقة ذاته وكمالاتها ، وما فيها من أعيان الممكنات التى لا تحصى ، فأحب إظهار كمالاتها فى صور تكون له بمثابة المرايا التى يرى فيها نفسه فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا) .

فانفصل هذا من الحقيقة المحمدية ، بحسب التعينات الروحانية إلى العقول السماوية والأرواح العلوية والملائكة الكروبين ، وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء ، :

فتنزل مراتب هذه التعينات أو الموجودات أو صور كمالات الله من هذه النفس الكلية ، إلى عالم المثال ، ثم عالم العناصر : وهو آخر مراتب التنزلات (٢) وهنا يتبين لنا كيف استخدم الحقيقة المحمدية ، كحقيقة وجودية . وكصورة من نظرية الفيض مقابلة لها تمام المقابلة ، وإن اختلفت

---

(١) التعليقات على الفصوص ص ٢٩١ ، قارن الفتوحات جـ ١ ص ١٩٣

(٢) التعليقات على الفصوص ص ٢٩١ ، قارن الفتوحات جـ١ ص ١٩٣

فى التسميات ، والتفاصيل [١] وهو لا يعنى بتلك الحقيقة المحمدية ، وشخصية محمد ﷺ وانما يعنى بذلك حقيقته أو نوره ، وهو أول شيء فاض عن الله سبحانه ، ثم ما زال يتسلسل ، إلى أن ظهر فى النبي محمد ﷺ فكان محمد ﷺ خاتم الانبياء بهذا المعنى عند ابن عربى . ولهذا بدىء به الامر وختم ، وكذلك إلى الاولياء حيث ظهرت فكرة خاتم الاولياء عند ابن عربى أيضا [٢] .

ويرى الدكتور أبو العلا عفيفى ، إن الحقيقة المحمدية عند ابن عربى شيء منفصل كل الانفصال عن شخصية النبي محمدا ﷺ أو حقيقته [٣] وبعضهم يرون أنها هى التمهيد لوجود محمد ﷺ أو أن محمد ﷺ فى نظره ونظر غيره ممن قالوا بهذه النظرية هو الكون ، أو هو الحقيقة المحمدية بهذا المعنى الذى يذكرونه ، أو هو العقل الاول أو هو الإنسان الكامل الذى حوى خلاصة الوجود ، وتقابل فى ذلك مع الله سبحانه وتعالى ، يدل على ذلك استدلالهم بحديث : « أنا أول الناس فى الخلق ، وأخرهم فى البعث ، على غير وجهه ، وأحاديث أخرى منها الصحيح . ومنها غير الصحيح مثل : أول ما خلق الله نورى ، وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين [٤] وهم لا يريدون بها ، إلا محمداً ﷺ الرسول .

كذلك ابن عربى فى هذا الفص : « فص كلمة فردية فى كلمة محمدية » يتحدث

---

(١) الفتوحات جـ١ ص ١٩٣ - ١٩٥

(٢) التعليقات ص ٢٢١ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) أنظر الفصوص الفص المحمدى ص ٢١٤ والتعليقات ص ٣١٩ : الانسان الكامل لعبد الكريم الجيلانى طبعة القاهرة سنة ١٨٣ هـ ص ٤٤ — ٤٨ .

عن الرسول محمد ﷺ شخصا . ومعنى حقيقة ، ورسولا خاتما ومن كلماته في ذلك ، ولهذا بدى به الامر وختم فكان نبيا . . وآدم بين الماء والطين [١]
فإذا كانت هناك حقيقة محمدية بهذه المعنى المتقدم فهى حقيقة محمد بن عبد الله ﷺ خاتم النبيين والمرسلين .

وقد يكون ابن عربي ذهب إلى هذا قاصدا تعظيمه ﷺ ، ولذلك أفتتح هذا الفص بقوله «إنما كانت حكمته فردية لانه أكمل موجود في هذا النوع الانسانى كذلك نجد الحلاج صاحب الفكرة الاولى في الوسط الصوفي يرى لمحمد ﷺ حقيقتين : أحداهما قديمة ، وهي النور الاولى الذى كان الاكوان ، والاخرى حادثة وهي محمد ﷺ [٢] . وابن عربي قد تأثر في قوله بالحقيقة المحمدية بمصادر إسلامية وغير إسلامية فمن المصادر الإسلامية؟ الحلاج كأول قائل بالنور المحمدى وقدمه في الوسط الصوفي ، ومن هذا النور المستمد كل علم وعرفان (٣) كما نجد هذه الحقيقة المحمدية أيضا بهذا المعنى الميتافيزيقي الوجودى في الوسط الشيعى والاثنى عشرى ، فيرون أن الله «ابتدأ كتابه التكويني باسمه الاتم فخلق الحقيقة المحمدية ، ونور النبي الاكرم قبل سائر المخلوقين [٤] .

والاسماعيلية قد اعتمدوا على هذه الفكرة أيضا في بيان قداسة الائمة فيرون أن ذلك النور المحمدى ، قد انتقل من العقول إلى آدم ، ولذلك سجد الملائكة له إجلالا ، وما زال يتسلسل في الانبياء من أبينا آدم الارضى إلى محمد ﷺ ثم إلى محمد بن إسماعيل سابع الائمة بعد محمد

---

(١) الفصوص : أو الفص المحمدى ص ٢١٤

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٥٨

(٣) نفس المصدر .

(٤) البيان في تفسير القرآن ص ٤٦ .

ﷺ [1] . ونجد المصادر غير إسلامية فى الافلاطونية المحدثة كما تقدم .

وفى الفلسفة المسيحية واليهودية [2] وفى الفلسفة المسيحية ينقل الدكتور أبو العلا عفيفى عن الاب كليمنت الإسكندرى فى أنه يقول « ليس فى الوجود إلا نبى واحد وهو الإنسان الذى خلقه الله على صورته والذى يحل فيه روح القدس ، والذى يظهر منذ الازل ، فى كل زمان بصورة جديدة (٣) .

(ب) أما الحقيقة العلمية الغنوصية ، التى يراها ابن عربى فى الحقيقة المحمدية ، فإنه يرى فيها من جانب الولاية ، أنها انتهت إلى خاتم الاولياء. وخاتم الاولياء عنده ، هو مصدر كل علم وكل حقيقة على ما تقدم ، حتى أن خاتم الانبياء لا يأخذ علمه إلا من مشكاة خاتم الاولياء « فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الاولياء ، وذلك حسب نظريته فى خاتم الاليا. [4] وقد انتقلت هذه النظرية من ابن عربى إلى بقية الصوفية ونشر بها الجو الصوفى بذلك الغلو الذى نجده عند ابن عربى ومن أبرز من تأثروا بها ، عبد الكريم الجيلى المتوفى سنة ٨٣٢ هـ [5] والذى بلغ بهذه النظرية مبلغا : أشد وأكثر تفصيلا مما رأيناه عند ابن عربى والذى تجلى فى نظريته فى الانسان الكامل .

وأنه محور الوجود كله به بدأ . وبه يحفظ ، فوصل بذلك إلى التصريح بأن محمدا ﷺ . هو الوجود وهو الله يقول فى ذلك « إن الله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر ، ونظر إليها باسمه المنان القاهر ، ثم تجلى عليها

---

(١) أنظر أيضا نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ٢ ص ٢٩٥-٢٩٦

(٢) أنظر التعليقات على الفصوص ص ٣٢١ .

(٣) نفس المصدر ص ٣١٩ .

(٤) أنظر الفصوص الفص الشيثى ص ٩٤ - ٩٥ .

(٥) أنظر مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

باسمه اللطيف الغامر ، فعند ذلك . تصدعت لهذا التجلى صدعين ، فصارت كأنها ، قسمت نصفين بخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين ، ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال ثم خلق الله صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية »[١] ثم يقول متحدثا عن محمد ﷺ "إنسان كامل : اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره . وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين . . وهو مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه . فيقابل الحقائق العلوية بلطافته . والسفلية بكثافته »[٢] ومن هنا كان الانسان الكامل عنده هو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية « استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتى ، فمثاله للحق سبحانه « مثال المرآة التى لا يرى الشخص صورته إلا ظاهرة ، وهو الحق باعتبار فيها »[٣] . ثم يصل من وراء ذلك إلى أن الإنسان الذى : « هو الخلق باعتبار باطنه ، فالوجود منقسم بين باطن وظاهر ، « وهو المراد بمحمد ﷺ ولا ثم غيره . فهو المعتبر فى المرتبتين ، وهو الوجود فى المملكتين . فهو الحق وهو الخلق »[٤] .

وهذا غلو فى الأنبياء وفى محمد ﷺ لا يقرهم عليه كتاب ، ولا سنة ومقام النبى ﷺ كما أرشدنا الله ورسوله إليه هو غير هذا . هو فى تعظيمه كبشر ورسول كما تشير إلى ذلك الآية (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد)[٥] ونقف فى النظرة إليه عند حد الاقتداء به واتباعه

---

(١) الانسان الكامل جـ٢ ص ٢٨ ٤٧ القاهرة سنة ١٣١٦ هـ .

(٢) نفس المصدر ص ٦١ ٦٢

(٣) نفس المصدر ص ٦٣ .

(٤) الإنسان الكامل جـ١ ص ١٠٩ ١١٠ .

(٥) سورة الكهف الآية الأخيرة .

فى كل ما جاء به وما يتصل بشخصه وما يتصل بالعبادات . والعقائد . والتشريعات وأن الشهادة به ركن من شهادة الإسلام والدعاء له والصلاة عليه أمر لازم . من لوازم الإيمان كما قال تعالى « إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما »(١) وأن دينه قائم إلى قيام الساعة فإذا نظرنا إلى بعض الأحاديث التى تشير إلى قدمه ﷺ(٢) فإنما ذلك فى حدود قدمه فى علمه تعالى أى فى الوجود الكتابى العلمى لا العينى(٣) .

والآية التى يمكن أن يستدل بها البعض على قدمه ﷺ حقيقة وأنه حقيقة محمدية بالمعنى الميتافيزيقى بناء على ذلك هى : (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به . ولتنصرنه . قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصرى قالوا أقررنا : قال : فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين(٤) هذه الآية تشير إلى وجوب إتباع أتباع الأنبياء له ﷺ كما آمن به أنبياؤهم من قبل أن يوجد . أو على فرض أنه . لو بعث وهم موجودون لوجب عليهم الإيمان به(٥) كما أن هذا من باب بيان عموم رسالته ﷺ وعدم خصوصها كبقية الأنبياء السابقين . وبهذا فالأنبياء ليسوا حقائق كونية بهذا المعنى الميتافيزيقى الذى تذهب إليه الإسماعيلية . أو من تأثروا بها . وليس وراء هذا الغلو فى الأئمة والأولياء والسمو بهم إلى

---

(١) الأحزاب ٥٦ .

(٢) كالأحاديث التى تقدمت وأنظر أحاديث أخرى فى ذلك نبه ابن تيميه على عدم صحتها .

(٣) نفس المصدر ص ٩ .

(٤) آل عمران : آية ٨١ .

(٥) تفسير ابن كثير جـ٨ ص ٥٥ ٥٧ طبعة الشعب .

مكانة الأنبياء ، أو أكثر كما هى نظرية ابن عربى فى خاتم الأولياء .

وهكذا بلغ التطرف أقصاه بهذا النوع من المتصوفة ، فاغتروا بهذه الأسس التى أقاموا عليها والوحى والنبوة ، وأعلنوها على أنها نظريات علمية لتجارب موضوعية ولكنها لا تعدو أن تكون تكهنات تأثروا فيها بالفلسفات الأجنبية أو تجارب شخصية ذاتية لاحظوها فى أنفسهم ، وقاموا بها بتلك الطريقة النفسية الانطوائية التى تعتمد على التغيرات الطبيعية للجسم والتى لا تخضع إلا لانحراف المزاج واضطراب الأعصاب [1] .

وأتوا بعد ذلك يقدمونها كأولياء هادين ، وحكماء متصوفين يعلنون بها عن أنفسهم ويتقدمون بها كنماذج ماثلة فى أشخاصهم يستدلون بها على النبوة وإمكانها ، ولكنهم قد أبطلوا النبوة حيث ظنوا أنهم يثبتونها ونزلوا بها من مستواها الرفيع الذى يجب أن يكون لها ، ولهذا قال تيميه عن هذه الأسس « إنها تحصل لخلق كثيرهم دون رتبة الصالحين فضلا عن النبوة » .

ولهذا كانت النبوة عندهم مكتسبة [2] .

---

(١) أنظر مجموعة من الحكمة ص ١٠١ - ١٠٣ ، الإشارات ص ٧٧٧ معارج القدس المنسوب إلى الإمام الغزالى الطبعة الأولى سنة ١٩٢٧ م

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩٣ — ٩٤ . قارن هياكل النور للسهروردى ص ٨٥ — ٨٧ ، مجموعة فى الحكمة الآلهية ص ١٠٥ — ١٠٦ ص ٥٠٢ — ٤٥٠ ، ص ١١٣ - ١١٤ ص .

علاقة وحدة الشهود ووحدة الوجود

أشرت فى مواطن كثيرة من هذا الكتاب إلى هذين الاصطلاحين وحددت الفرق بينهما بصورة عامة ، ولكن الأمر يقتضى مزيدا من الشرح والتفصيل لتظهر المقابلة واضحة بين وحدة الشهود التى استعملتها مرادفة لنوع من أنواع « التوحيد » ، ووحدة الوجود التى لا يقصد بها وحدة الألوهية : بل وحدة الحقيقة الوجودية « وحدة الشهود » حال ، أو تجربة يعانيها الصوفى : لها عقيدة ولها علم ولها دعوى فلسفية يحاول البرهنة عليها أو يطالب الغير بتصديقها ولذا فرق الصوفية بين علم التوحيد (أى العلم بتوحيد الله) و (عين التوحيد) وقصدوا بعلم التوحيد معرفة توحيد الحق عن طريق العقل والاعتقاد وهذا هو توحيد جمهور الناس الذين يثبتون لله وحدانيته وينفون عنه الشركة بجميع أنواعها : وهو مذهب يخالف على حد قول الهجويرى[1] مذهب الثنوية القائلين بمبدأى النور والظلمة ومذهب المجوس القائلين بوجود يزدن وأهرامان ، ومذهب الطبيعيين الذين يقولون بوجود الطبيعة والقوة ، ومذهب الفلكيين الذين يقولون بالكواكب السبعة ، والمعتزلة الذين يقولون بما لا يتناهى من الخالقين[2] .

أما « عين التوحيد » فهى تلك الحال التى أشرنا إليها حال وحدة الشهود التى ليست علما ولا اعتقادا) ولا تخضع لوصف ولا تفسير ووحدة الشهود المرادفة لعين التوحيد بهذا المعنى يختلف اختلافا جوهريا عن وحدة الوجود التى قد يقول بها الصوفى وغير الصوفى) والتى لا تتصل بالتجربة الصوفية إلا بالقدر الذى شرحناه والظاهر أن « وحدة الشهود » هى أخص مظهر

---

(١) كشف المحجوب ص ٢٨٠

(٢) يشير الهجويرى إلى قول المعتزلة إن الإنسان خالق لأفعاله .

من مظاهر الحياة الصوفية إطلاقا بقطع النظر عمن يحصل له الشهود وعن موطنه وجنسه ودينه . فإن الوثائق لديهم تثبت أنها حال عالية جربها كبار الصوفية على اختلاف أديانهم وأجناسهم وأطلقوا عليها - أو رمزوا إليهـــا بأسماء مختلفة . وهى الحال التى يسميها الصوفية بالفناء وعين التوحيد ، وحال الجمع وهكذا ، يقول أبو سعيد الخراز : أول مقام لمن وجد التوحيد وتحقق بذلك ، فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل»[1] ويقول أبو بكر الشبلى لرجل « أتدرى لم لا يصح توحيدك ؟ » فقال لا - فقال « لأنك تطلبه بك[2] فالشبلى يطالب هذا الرجل برفع الأثنينية لكي لا يرى إلا الله وحده ، لأنه يعتبر الشعور بالذات حائلا دون الشعور بالوحدة ، وحجابا كثيفا يستر المحب عن المحبوب . وفى هذا المعنى يقول الحسين بن منصور الحلاج فيما أثر عنه من أبيات :

بينى وبينك إنى ينازعنى ... فارفع بفضلك إنى من البين

فهو يعانى من جراء شعوره بإنيته نزاعا نفسيا محضا ولا يخلو له صفاء ولا يخلو له صفاء التوحيد ، لعدم صفاء شهوده وفنائه ، ولذلك يتضرع إلى إلى الله أن يرفع الإنية من البين : والإنية هو الوجود الشخصى المتعين — الأنا فهو لا يريد انيته الأنا والأنت : بل يريد حالا تفنى فيها الأنا وتبقى الأنت وحدها ، أو بعبارة أدق ، حالا تنمحى فيها التفرقة بينهما

---

(١) الرسالة القشيرية ص ١٣٦ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٣٦ .

عودة مرة أخرى لوحدة الوجود عند ابن عربى

لم تظهر فكرة وحدة الوجود فى صورة نظرية كاملة متسقة قبل محيى الدين ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ وإن ظهرت بعض الاتجاهات نحو هذه النظرية نجدها بين حين وآخر فى أقوال الصوفية السابقين عليه ولم يكن ابن عربى أول من أرسى دعائم مذهب كامل فى وحدة الوجود وحسب ، بل ظل حتى اليوم الممثل الأكبر لهذا المذهب ، ولم يأت بعده من تكلموا فى وحدة الوجود نثراً أو شعراً إلا كان متأثرا به أو ناقلا عنه ، أو مرددا لمعانيه بعبارات جديدة .

وعلى الرغم من هذا فقد حاول كثير من الكتاب قديما وحديثا أن ينفوا عن ابن عربى القول بوحدة الوجود نظرا لما يقال من أن هذا المذهب مذهب مادى إلحادى لا يليق بولى مسلم من كبار أولياء الله ، غير أن بعض المدافعين عنه يقول : إن وحدة الوجود التى يقول بها ابن عربى ليس فيها من المادية شىء ما ، وأنه - كما يقول ابن تيمية - فرق بين « الظاهر » و « المظاهر » فكان بذلك أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى روح الإسلام » ، لما استبعدوا صدور هذا المذهب عنه ، ولما أنكروا عليه مذهبا يعد فى طليعة المذاهب الفلسفية الصوفية العالمية . ولم يكن ابن عربى مجرد فيلسوف صوفى عنى بالجانب النظرى الثيوسوفى من التصوف . بل كان إلى جانب هذا من أرباب المواجد والأذواق ، تكلم بلسان الكشف والإشراق كما تكلم بلسان العقل فجمع بين القول بوحدة الوجود والقول بوحدة الشهود . وهذا هو موضع الحيرة فيه وسبب اختلاف الناس فى أمره فالذين ينكرون عليه القول بوحدة الوجود ينظرون إليه نظرتهم إلى

غيره من أوائل الصوفية كالجنيد والشبلى وذى النون المصرى ويفسرون ما صدر عنه من أقوال فى وحدة الوجود تفسيرهم للشطحات الصوفية ، أو يعتبرونها على أكثر تقدير أقوالا معبرة عن وحدة الشهود مع أنها أقوال

لا يمكن صرفها عن ظاهر معناها إلا بضرب من التعسف لا مبرر له .
والحقيقة أن نظرية ابن عربي في القول بوحدة الوجود تنطق بها كل فقرة من فقرات كتابه (فصوص الحكم وكثيراً مما يقوله في « الفتوحات المكية » ينطق بما لا يدع مجالا للشك بأن له مذهبا في وحدة الوجود ملك عليه زمام عقله وروحه وتفرع عنه كل ما ذكره من مسائل الفلسفة والتصوف الكبرى كمسائل الألوهية والبشرية والمعرفة الإنسانية والحياة النفسية ، والمحبة الإلهية . والأديان . والأخلاق وأمور الآخرة إلى غير ذلك مما يمكن وصفه بأنه يمثل فروع شجرة واحدة يغذيها أصل واحد[1] .

وقد أشرنا من قبل إلى نظريات ابن عربي في وحدة الوجود ، والآن نعرض في شيء من التفصيل لقضيته الكبرى التي هي أصل هذه النظريات يرى ابن عربي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد - على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي وما نقرره بعقولنا من ثنائية الله والعالم : الحق . والخلق ولكن الحق والخلق عنده اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقا وإن نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقا . ولكنها إسمان لمسمى واحد :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة ... وهي الكثير لا تبقى ولا تذر[2]

---

(١) هذه الآراء نقلها عن الدكتور أبو العلا عفيفي يدافع بشدة ويصحح آراء ابن عربي في هذا المجال الذي استنكرها جميع المسلمين .
(٢) فصوص الحكم ص ٧٩ ،

هذه فى نظر ابن عربى قضية بدهية لا تقبل الشك ولا الدليل ولكنها فى الوقت نفسه تقبل التحقيق عن طريق التجربة الصوفية التى يدرك فيها الصوفى فى حال فنائه عن نفسه وعن الخلق وحدته الذاتية مع الحق ، والعقل وحده غير المؤيد بالكشف والذوق لا يقوى على إدراك هذه الوحدة .

يصرح ابن عربى بهذه العقيدة فى عبارات قوية جريئة لا مواربة فيها : من ذلك قوله « فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها » .

فما نظرت عينى إلى غير وجهه   ولا سمعت أذنى خلاف كلامه[1]

وقوله وقد ثبت عند المحققين أنه ما فى الوجود إلا الله ، ونحن وإن كنا موجودين : فإنما كان وجودنا به ، فمن كان وجوده بغيره فهو فى حكم العدم[2]

وقوله :

ممن تفر وما فى الكون إلا هو   وهل يجوز عليه «هو» أو ماهو ؟
إن قلت (هو) فشهود العين تنكره   أو قلت (ماهو) (فماهو) ليس إلا هو
فلا تفر ولا تركن إلى طلب   فكل شىء تراه ذلك الله[3]

وقوله :

يا خالق الأشياء فى نفسه   أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه   فيك فأنت الضيق الواسع[4]

---

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٦٠٤ ص ٥ من أسفل

(٢) الفتوحات جـ ١ ص ٣٦٣

(٣) الفتوحات جـ ٢ ص ٢٠٦ .

(٤) فصوص الحكم ص ٨٨ .

هذه العبارات وأمثالها مما تفيض به مؤلفات ابن عربى صريحة فى تقرير وحدة الوجود صراحة صارخة ، وليس فى تأويلها إلى غير ما يفهم من ظاهرها إلا إفسادها ولكن ابن عربى يواجه مشكلة الكثرة فى الوجود - وهى كثرة تشهد بها الحواس ويقرها العقل - ويحاول أن يفسرها على أساسها أنها صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية التى هى عين الذات أو على أنها أوهام أخترعها العقل بأدواته ومقولاته . وللحق عند ابن عربى معنيان الأول : الحق فى ذاته ، وهو حقيقة مطلقة لا نعرفها ولا نتصل بها بوجه من الوجوه والحق كما يبدو لنا فى تجلياته فى الوجود : وهو بهـــذا المعنى مرادف للخلق ولذلك كان للحقيقة الوجودية وجهان : حق وخلق - وهى الواحد . والكثير والقديم والحادث . والظاهر والباطن والأول والآخر ، وغير ذلك من الأضداد فإذا نظرت إلى الحق من حيث ذاته فهو الناظر إلى نفسه : وهذا مقام الوحدة : وإذا نظرنا إليه من حيث تجلياته نظرت إليه من مقام الكثرة كما عبر عن ذلك افلوطين حيث قال : إن الواحد الأول فى كل مكان وهو مع ذلك لا فى مكان(١) .

فالتفرقة بين الحق والخلق أو بين الواحد والكثير تفرقه منطقية يقول بها العقل لا الذوق الصوفى وهى تفرقة فى ظاهر الأمر لا فى حقيقته) كالتفرقة بين الجوهر وأعراضه وهما فى الواقع حقيقة واحدة وإن تصور العقل الفصل بينهما : فالذى يحدث الكثرة فى الوجود هى أحكامنا على الموجودات) أما حقيقة الموجودات فواحدة :

فى هذا الجانب من فلسفة ابن عربى - وهو ما يصح أن نسميه بالجانب المنطق أو الفلسفى أثر ظاهر لثلاثة تيارات من الفكر : الأول نظرية

---

(٢) التاسوعات ٣ : ٩ : ٢

أفلوطين الإسكندرى فى الواحد والكثير ، والثانى نظرية الأشاعرة فى الجوهر والأعراض والثالث نظرية الحلاج فى اللاهوت والناسوت : إذ الناسوت عند الحلاج هو المظهر الخارجى للاهوت : يقول .

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا فى صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب[1]

ومع هذا . فالفرق بين ابن عربى من ناحية وبين أفلوطين والأشاعرة والحلاج من ناحية أخرى ، فرق جوهرى وأساسى ، ومذهبه مختلف عن مذاهبهم .

وتمشيا مع منطق العقل — لا الكشف — يحاول ابن عربى أن يفسر العلاقة بين الواحد والكثير ويلجأ فى ذلك إلى ضروب من التمثيل والتشبيه لا تعين القارىء الشىء على فهم هذه المشكلة المعقدة ولكنها تبلبل فكر القارىء الذى يأخذها بحرفيتها وإشاراتها المادية من ذلك تمثيله الذات الإلهية بشىء منعكسة صوره على مرايا والكثرة الوجودية بالمرايا التى تنعكس عليها صور ذلك الشىء أو تمثيله الذات الإلهية بالواحد العددى . والكثرة الوجودية بسائر الأعداد التى تستمد وجودها من (الواحد) أو تمثيله الذات الإلهية بالجسم : والكثرة الوجودية بأعضاء الجسم التى لا وجود لها ولا كيان بغير الجسم وهذا التشبيه الأخير ممن فى المادية ولا يقبله الاسلام .

وللحقيقة الوجودية فى تنزلها ثلاث مراتب : مرتبة الأحدية المطلقة ، وهى مرتبة الذات أو مرتبة « العلماء » ، ونحن لا نعرف عن الذات الإلهية من حيث هى — شيئاً ، ولا نستطيع أن نصفها بشىء سوى محض الوجود : لأنها من هذه الحيثية مجردة عن كل إسم ووصف وإضافة والثانية مرتبة الواحدية وهى المرتبة التى تتجلى فيها الذات فى مجال الأسماء والصفات ،

(١) كل هذه الآراء نعرضها لبيان جميع وجهات النظر المختلفة ونرى فى هذه الأبيات وضوح الاتجاهات والآراء المسيحية .

أو هى مرتبة (الحق) أو الله بالمعنى الدينى . ولكن الأسماء والصفات الإلهية هى من ناحية عين الذات — كما يقول المعتزلة — ومن ناحية أخرى عين العالم الخارجى إذ ليس العالم الخارجى عند ابن عربى سوى مجموعة من المعانى والمظاهر التى تتجلى فيها الذات والواحدة فيما لا يتناهى من الصور . فالعالم الخارجى هو مجموعة صفات الله ، ووجود الذات فيه وجود مقيد نسبى لأنه وجود متعين فى صور أعيان الممكنات أو متعين فى النسب والإضافات التى نطلق عليها إسم الصفات ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق كما يقول ابن عربى فما وصفناه . (أى الحق) بوصف إلا كنا رأى المحدثات) ذلك الوصف ، ويقول : فهو تعالى المسمى بكل إسم لمسمى فى العالم مما له أثر فى الكون[1] .

وفى هذه المرتبة ندرك الفرق بين الإله والمألوه والخالق والمخلوق والمطلق والنسبى : والحق والخلق أما فى مرتبة العماء ـ أو الاطلاق الصرف فلا ندرك هذه المعانى . ولهذا يخطىء ابن عربى الغزالى ومن يرى رأيه من الحكماء فى زعمهم أن الله تعالى يمكن أن يعرف من غير نظر فى العالم : فيقول . نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا تعرف أنها إله حتى يعرف المألوه . فهو (أى المألوه) عين الدليل عليه[2] .

والصلة بين المرتبة الأولى والمرتبة الثانية أشبه بالصلة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل ، ولكنه خروج لما بالقوة إلى ما بالفعل غير محدود بزمان إذ لا أول له ولا نهاية ، بل التجلى الإلهى عملية أزلية أبدية أو عملية خلق مستمر ، الغاية منه معرفة الحق بظهور أسمائه وصفاته على صفحة الوجود بهذا يفسر ابن عربى معنى « الخلق » وسره ويشير إلى الحديث القدسى

(١) الفتوحات ج ٤ ص ٢٥١ .

(٢) فصوص الحكم ص ٨١

الذى يقول الله فيه : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى (أو فبه) عرفونى وكذلك يشرح سر خلق الإنسان بأنه إظهار للكمالات الإلهية فى صورة جامعة يرى فيها الحق نفسه فيقول :

ولما شاء الحق من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه ، فى كون جامع يحصر الأمر كله . لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سره إليه فإن رؤية الشىء نفسه بنفسه ليست مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل . المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير هذا المحل ولا تجلية له الخ أى لما شاء الحق ذلك أوجد الإنسان أو أظهر صفاته وأسماءه فى أكمل صورة خلقية هى الصورة الإنسانية .

والمرتبة الثالثة مرتبة شهود الحق فى قلب الصوفى حيث تمحى الكثرة وتتجلى الوحدة ويفنى المتناهى فى اللامتناهى ، وفى هذه الحال لا يرى الصوفى لنفسه ولا للعالم الخارجى وجودا وإنما يرى الله وحده ويعرفه معرفة ذوقية عن طريق إتصاله به ويتحقق بوحدته الذاتية معه :

هذا هو الجانب الميتافيزيقى لمذهب ابن عربى فى طبيعة الوجود ، ويلزم عنه منطقياً أنه لا محل فيه لفكرة الألوهية بمعناها الدينى المعروف : أى لا محل فيه لإله خالق للعالم بالمعنى المعروف لكلمة الخلق ، معبود محبوب مدبر للكون عالم مريد ، سميع بصير إلى غير ذلك من صفات (الشخصية) التي تخلعها الأديان على الله . وابن عربى لا ينكر صفات التنزيه التى تقول بها الأديان كالقدم والأزلية والواحدية والوجوب الذاتى ونحو ذلك من صفات السلوب ولكنه يؤول أسماء المعانى التى وصف بها الله نفسه تأويلا يخرجها إلى حد كبير عن ظاهر معناها . ويجعلها أكثر تمشيا مع فكرته الفلسفية العامة ، وهو يلجأ فى ذلك إلى حيل لغوية غريبة يظهر فيها أثر

منهجه « الظاهرى » ، فاسم (الجبار) عنده مشتق من « الجبر » والحق جبار بمعنى أنه عنصر الضرورة والوجوب الذى يجعل الكائنات تظهر على نحو ما هى عليه . فهى تخضع لضرورة ذاتية إذ تخضع للحق المتجلي فيها : والاسم « الغفار » مشتق من (غفر) بمعنى غطى . والحق غفار بمعنى أنه (يغطى) ذاته فى صور أعيان الممكنات ، والاسم « العدل » مشتق من عدل بمعنى مال والحق عدل لأنه مال من حضرة الوجوب الذاتى إلى حضرة الوجوب بالغير والاسم « الحفيظ » مشتق من حفظ بمعنى صان . والله هو الحفيظ بمعنى المقوم والصائن لوجود كل شىء بذاته وهو العليم بمعنى الذى يعلم نفسه بنفسه فى تجليه الذاتى لنفسه وهو السميع بمعنى الذى يسمع الكلام الذاتى للوجودات فى حال ثبوتها ، وهكذا ، وهكذا [1] .

من هذا يتضح أن ابن عربى موزع الفكر بين تصورين مختلفين للألوهية : بين إله وحدة الوجود الذى هو مبدأ ميتافيزيقى مجرد من الصفات المشخصة وإله الأديان الذى له هذه الصفات وهو يحاول جاهدا أن يوفق بين التصورين فلا يصيب فى هذا التوفيق إلا قليلا من النجاح . ولكن الذى لا شك أنه يدين بوجود إله ما يتشبث بعبادته وحبه والتقرب إليه . بل أن عاطفته الدينية لترتفع فى حرارتها أحيانا إلى الحد الذى لا يدانيها فيه عاطفة الرجل المؤمن غير المتفلسف . وترى من خلالها قوة الإيمان وصدقه .

إستمع إليه وهو يصف إفتقار الموجودات . كلها إلى الله بمعنى تقومها ووجوب وجودها به .

قال تعالى تشريفا لجميع الموجودات وشهادة لهم : (يا أيها الناس أنتم

---

(١) أنظر فى كل هذا الفتوحات ج٤ : ص ٢٢٠ — ٤٢١ .

الفقراء إلى الله) فالفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شيء من حيث إن ذلك الشيء هو مسمى الله فإن الحقيقة تأبى أن يفتقر إلى غير الله وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الاطلاق والفقر حاصل منهم فعلمنا أن الحق ظاهر فى صورة كل ما يفتقر إليه فيه فلا يفتقر إلى الفقراء إلى الله بهذه المثابة شيء وهم يفتقرون إلى كل شيء فالناس محجوبون بالأشياء عن الله . وهؤلاء السادة (يقصد فقراء الصوفية) ينظرون الأشياء مظاهر الحق تجلى فيها لعباده حتى فى كل أعيانهم فيفتقر الإنسان إلى سمعه وبصره وجميع ما يفتقر إليه من جوارحه وإدراكاته ظاهرا وباطنا وقد أخبر الحق فى الحديث الصحيح أن الله سمع العبد وبصره ويده فما افتقر هذا الفقير إلا إلى الله فى افتقاره إلى سمعه وبصره فسمعه وبصره إذن مظهر الحق ومجلاه . وكذلك جميع الأشياء بهذه المثابة فما ألطف سريان الحق فى الموجودات وسريان بعضها فى بعض . . . فهذا حال الفقراء إلى الله لا ما توهمه من لا علم له بطريق القوم قال أبو يزيد البسطامى « يارب بماذا أتقرب إليك ؟ قال بما ليس لى الذلة والافتقار (١) .

فالله الذى تصوره ابن عربى مبدأ الوجود وأصل كل موجود هو وحده الغنى على الإطلاق وكل موجود مفتقر إليه على الحقيقة . وما يبدو من إفتقار الموجودات إلى الأسباب وهم وخداع لأن الذى يفتقر إليه على الحقيقة هو الحق المتجلى فى صورة هذه الأسباب لا الأسباب نفسها

هكذا يهدم ابن عربى فكرة السببية ليقيم مقامها الإلهية إذ الحق وحده هو الفاعل لكل شيء ، وهو وحده الذى يمد الموجودات بما تفتقر إليه من حاجات وبالطريقة عينها يبرز من خلال نظريته فى وحدة الوجود سائر المعانى الدينية العميقة كالربوبية والعبودية والألوهية والمألوهية والرحمة

---

(١) الفتوحات جـ٢ : ص٢١ .

والمحبة والتدبير والخلق وغير ذلك ويعرضها فى صور جديدة لا عهد لمفكرى الإسلام بها من قبله .

والنتيجة التى نستخلصها من كل ما تقدم هى أن وحدة الوجود التى يقول بها ابن عربى ليست وحدة وجود مادية بمعنى أن الحقيقة الوجودية هى ذلك العالم المادى الماثل أمام حواسنا ولكنها وحدة وجود مثالية أو روحية تقرر وجود حقيقة عليا هى الحق الظاهر فى صور الموجودات وتعتبر وجود العالم بمثابة الظل لصاحب الظل .

ولهذا يحرص ابن عربى على القول بأن الحق منزه مشبه معا ، فتنزيهه فى وحدته الذاتية ومخالفته للحوادث ، وتشبيهه فى تجليه بصورها ، تختلف درجة توكيده لجانب التنزيه أو جانب التشبيه باختلاف الحال التى يكتب فيها فقد يغلب عليه لسان التشبيه حتى تكاد تظنه ماديا وقد تغلب عليه العاطفة الدينية فيتكلم بلسان التنزيه وينكر كل مناسبة بين الله والمخلوقات يقول فى كلامه عن تجريد التوحيد : « إذ لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه البتة . فإن ، أطلقت المناسبة يوماً عليه كما أطلقها أبو حامد الغزالى رضى الله عنه فى كتبه ، وغيره ، فبضرب من التكلف وبمرمى بعيد عن الحقائق .

وإلا فأى نسبة بين المحدث والقديم ، وكيف يشبه من لا يقبل المثل من يقبل المثل ؟ هذا محال كما قال أبو العباس بن العريف الصنهاجى فى « محاسن المجالس » التى تعزى إليه : ليس بينه وبين العباد نسب إلا العناية ، ولا سبب إلا الحكم ، ولا وقت إلا الأزل وما بقى فعمى وتلبيس . » فانظر ما أحسن هذا الكلام وما أتم هذه المعرفة بالله وما أقدس هذه المشاهدة [1] ؛ ولكن ما أعظم تناقض هذا القول بما يقوله فى مواضع أخرى وما أكثر خروجه عن الخط الاسلامى الصحيح .

---

(١) الفتوحات جـ١ ص ١١٩ .

مصادر ابن عربى فى وحدة الوجود

لما كان ابن عربى قد نشأ فى الأندلس العربى ، فلا بد أن هناك تماسا مباشرا مع الثقافة السابقة عليه المعاصرة لطفولته وصباه وشبابه فى بيئته المباشرة . إن هذا يقتضينا البحث فى إلمامة قصيرة عن الأصول الفلسفية لمدرسة ابن عربى مختلفين مع الاستاذ الدكتور أبى العلا عفيفى [1] الذى ينفى أثر مدرسة ابن مسرة فى فلسفة ابن عربى ، فى الوقت الذى يؤكد فيه أثر مدرسة البسطامى والحلاج وإن لم يكن لهما مذهب فى وحدة الوجود . يقول الأستاذ اسين بلاسيوس [2] إن تاريخ الفكر الفلسفى فى أسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المشرقية دون أن تكون له بالتراث المحلى صلة حقيقية يقوم عليها الدليل . اعتمد بلاسيوس فى هذا الرأى على صاعد الطايطلى ، وابن حزم القرطبى رغم أن كليهما لم يكن يعرف شيئاً عن تاريخ الفكر اللاتينى فى الأندلس . فإذا ذكرنا أن الفاتحين المسلمين ما بين عرب وبربر لم يكونوا أكثر من محاربين متحمسين لعقائدهم ولم يؤثر عنهم انصراف إلى تفكير فلسفى . وصلنا إلى انه لم يظهر بين مسلمى الأندلس فيلسوف حتى القرن الثالث الهجرى . فلم يكن همهم حتى ذلك الحين إلا الدراسات الفقهية واللغوية ، حتى الحركات الفقهية التى أرادت إدخال مذهب

---

(١) الدكتور أبو العلا العفيفى : من أين استقى ابن عربى فلسفته الصوفية مجلة كلية الآداب ١ ج / ١٩٤٣ / ١٩ وما بعدها .

(٢) آسين بلاسيوس : أنظر جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ترجمة الدكتور حسين مؤنس عن الأصل الأسبانى ١٩٥٥ م . وقد كتبه مؤلفه عام ١٩٢٠ ص ٢٢٣ .

غير المذهب المالكي كان «قضيا عليها بثورة حاسمة من فقهاء المالكية الذين كان فقههم هو الفقه السائد . ولما رحل بعض المسلمين من الأندلس إلى المشرق عادوا لأول مرة بثقافات وأفكار الجهمية والمعتزلة والخوارج والباطنية وغيرهم . وأول من تنسب إليه المراجع : الكلام في الاعتزال «وهو أول مدخل فكري جديد في الأندلس» طبيب أديب من قرطبة لم تذكر المراجع [١] اسمه . رحل إلى المشرق في القرن الثالث الهجري ، وحضر مجالس العراق ، وعاد ومعه كتب الجاحظ المحتشدة بالكلام والفلسفة ، وتبعه في الرأي والقصد أندلسيان آخران هما : أحمد بن عبد الله الحبيبي ، وأبو وهب عبد العلي بن وهب القرطبي ، وكانا ذا مكانة في عهد عبد الرحمن الأوسط ، ثم خليل بن عبد الملك المعروف باسم خليل الغفلة الذي أحرق فقهاء المالكية كتبه عند موته ، ثم أبو بكر يحيى بن يحيى ، أولئك وتابعوهم جمعوا بين الاعتزال ومذاهب الشيعة الباطنية بفضل اتجاه أثر الدولة الفاطمية المتاخمة للأندلس معنى هذا أن الفلسفة لم تدخل سافرة إلى الأندلس ، وإنما وفدت كعادتها في صحبة العلوم التطبيقية كالفلك والرياضة والطب . كما تسربت في ثنايا الاعتزال والتشيع الباطني . وهنا تبدو حقيقة خطيرة تؤكد أن أصحاب المذاهب الجديدة لما أحسوا منذ البداية بقوة وصلابة ثورة الفقهاء التي بدا أثرها المباشر في تعقب السلطات الحاكمة ظهروا بمظهر التنسك والزهادة . وأول من نلقاه صاحب فكر أطلعه الأندلس الإسلامي رغم أنه كان يستر آراءه وراء نسكه محمد بن عبدالله بن مسرة [٢] (٢٦٩-٣١٨ أو

---

(١) ابن عذارى العبد المراكشي : البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب : ليدن ١٩٤٨ جـ / ٢ ص٩٢ .

(٢) ابن الأبار التكملة للكتاب الصلة : المكتبة الأندلسية ١٣٢ وأنظر جب : gibb :: Mohemmedanism وأنظر دائرة المعارف 378- p.168-194p

٣١٩ ﻫ (٨٨٣ - ٩٣١ م) كان أبوه تاجرا يهوى آراء الاعتزال وكان صديقا لخليل الغفلة وهذا الذى علم ابنه محمدا علوم الدين والفلسفات على طريق المعتزلة . وقد توفى أبوه وهو شاب لم يبلغ العشرين وكانت له فى هذه السن المبكرة عدد من الأصدقاء والمريدين يعيش مع أقرانهم منه فى معتزل له وكان يملكه فى جبل قرينة . ولم تلبث الشائعات أن تنفشت حول طبيعة تعاليمه التى يدين بها ويلقنها أصدقاءه ومريديه فقيل إنه كان يلقنهم آراء المعتزلة . وكان يقول لهم إن الإنسان حر تمام الحرية فى أفعاله وأعماله وإرادته ولأنه الفاعل الحقيقى لجميع ما يصدر عنه ، وأن عذاب النار أو ثواب الجنة ليس محسوسا وإنما هو معنوى . كما قيل انه ينحو نحو مذهب وحدة الوجود . وينشر فلسفة إلحادية خبيثة . ولا شك أن الظروف الاجتماعية والسياسية فى الأندلس كانت مواتيه لسريان هذه الآراء واندفاعها . فقد كان هنا عهد الأمير عبد الله الذى لم يكن يعترف بسلطته أحد من العرب أو البربر ، وحيث كان كل رئيس من هؤلاء ، وأولئك انتحى ناحية وكاد يستقل بمدينته أو إمارته حتى خرج عن طاعته الكثيرون من العرب وغير العرب من المواطنين القدماء . ورأى هذا الأمير الصمت عمداً عن آراء ابن مسرة وأتباعه خوفا من إثارة فتنة جديدة رأى من الحكمة تلافيها بالصمت فى وقت اجتاحت الأندلس فيه ألوان الفتن من كل جانب ورغم هذا الصمت من الحاكم فقد استطاع أحمد بن خالد الحباب الفقيه المالكى الثورة العلنية على ابن مسرة وأتباعه وخطب ضدهم فى كل مكان ، وكان لزهادته السنية وتصوفه السنى الأثر الإيجابى ضد ابن مسرة فزعم أنه خارج للحج ، ومهاجر إلى مكة ومعه اثنان من تلاميذه هما محمد بن حزم بن بكر التنوخى المعروف بابن المديني ، وابن صقيل محمد بن وهب القرطبى حيث نزلوا

= وقد أكد دوزى أن الفاطميين غزوا بآرائهم أسبانيا الاندلسية امتدادا لهم على ابن مسرة

القيروان ثم هاجروا إلى مكة حيث نزلوا هناك على أبي سعيد بن العربي الذى كان يتكلم فى الباطنية ويعلم مريديه أسرار الصوفية الباطنية والإشراقية . ولما عاد ابن مسرة إلى قرطبة اعتزل فى دويرته فى جبل قرطبة وأخذ يقرأ تعاليمه ودروسه ، وكان يبدو لمن يتعمق فى مسائله الدقيقة العميقة الأغوار أنه يتكلم بمنهج أهل السنة فى حين أنه كان ينحرف عنها وكان من أقرب التلاميذ إليه حى بن عبد الملك القرطبي ، ومحمد بن سليمان المعرف با بن الموردى ، وأحمد بن فرح بن منتيل بن قيس عاشوا يتظاهرون أمام الفقهاء بمظهر يخالف ما كان عندهم من آراء وأنظار عقليه وفلسفية حتى اختلفت عليه الآراء كما يقول ابن الأبار [١] ففرقة تقول إنه بلغ الإمامة فى العلم والزهد وفرقة تؤكد أنه دخل ومن معه فى منحدر الزندقة . المهم أن المذهب الذى سار عليه ابن مسرة قائم على أفكار « فيلون » السكندرى ، وأفلوطين ، وفورفوريوس ، وبرقلس . أما ما أضافه ابن مسرة ، فهو تنمية وإثراء فى نظرية فى تاسوعات أفلوطين تقول بوجود مادة روحانية تشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية ، وهذه المادة هى أول صورة برزت للعالم العقلى الذى يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية .

وقد دافع بن مسرة عن اتجاهه هذا دفاعاً كبيراً تحت ستار إسلامى من آراء المعتزلة والشيعة الباطنية ، كما أوردت المراجع أسماء من عنوا بهذه الآراء فى مدرسة ابن مسره أمثال طريف الروطى ، ومحمد بن مفرج المعافرى ، ورشيد بن فتح الدجاج ، وأبان بن عثمان بن المبشر ، ومحمد بن أحمد حمدون بن عيسى الخولانى ، ومحمد بن عبد الله بن عمر القيسى . وكان أن جاء المنصور بن عامر ؛ فأخرج كتب الفلسفة وعلوم اليونان من مكتبة

---

(١) ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة ص ١١٣ وأنظر جالانثيا ٣٢٩ تاريخ الفكر الأندلسى

المستنصر ٢٠٥ه، وترك للفقهاء إحراقها أمام الناس ، فاضطر أتباع ابن مسره إلى الهجرة لكن كانت المدرسة قد أرست جذورها وخاصة مع إسماعيل الرعيني ، وكان بجانى الدار ، كما كان كل أهله مسريين ، حتى ابنته التى كانت تلقب (بالمتكلمة) ، وقد أدخلت مدرسة الرعينى على آراء ابن مسرة تعديلا شيعياً اعتبر فيه شيخ الجماعة إماما دينياً سياسياً مقدساً ، وتعديلا آخر اجتماعياً شرع وتحليل نكاح المتعة ، وتعديلا آخر فلسفياً أكد فيه أن العالم سيظل هكذا بلا نهاية على الاطلاق [١] . فإذا بحثنا عن امتداد ابن مسرة بعد الرعينى لا نجد أثراً واضحاً أقوى من جهد ابن العريف (ت ٥٣٥ه) ثم ابن براجان (٥٣٦ ه) ثم ابن قسى (٥٤٦ ه) . ثم الشيخ أبى مدين (٥٩٤ه) . والأخير (أبو مدين) هو أستاذ ابن عربى المباشر الذى تتلمذ عليه وعاصرة . هذا إلى ظهور المدرسة المشائية فى الأندلس على يد أبى الصلت أمية بن عبد العزيز الدانى (٥٢٨ ه) والبطليوسى (٥٢١) ثم ابن باجة (٥٢٢ ه) ثم ابن طفيل (٥٨١ ه) ثم ابن رشد (٥٩٥ ه) والرشدية فى دوائرها الإسلامية وغير الإسلامية .

والمهم لدينا الآن أن المدخل المباشر أو التماس الثقافى المباشر لابن عربى فى دراسته الأولى كان على آراء مدرسة ابن مسرة وامتدادها لدى ابن برجان ، وابن قسى ، والشيخ أبى مدين . ولنا ملاحظة على ما كتبه بلاسيوس [٢] فهو لم يميز فى مدرسة ابن مسرة بين اتجاه ابن العريف وابن الرندى (ت ٧٩١ه) بالذات وهو اتجاه منحرف متطرف أى فى مفهوم ابن قسى وابن برجان ولا شك أن لهذين الاتجاهين معاً أثرهما فى بداية ونهاية فلسفة ابن عربى المتطورة من البداية السلبية إلى النهاية المنفصلة فى وحدة الوجود ومتوالداتها كما سنرى

---

(١) ابن حزم الفصل ج ٤ / ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٢) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسي ٣٦٨ .

أما ابن العريف (١) (أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطا الله بن العريف الصنهاجى (٤٨١ هـ ٥٣٥ هـ / ١٠٨٨ — ١١٤١ م) ، فهو صاحب كتاب محاسن المجالس الذى ترجمه إلى الفرنسية ونشره بلاسيوس فى باريس ١٩٣١ ، وهو يبين أصول طريقة صوفية سنية كان لها أثرها فى طريقة الشاذلية ، وبصورة أخص لدى ابن عباد الرندى (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن بكر بن عباد الرندى (٧٩١ هـ) ١٣٨٩ م) شارح الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندرى السنى .

أما ابن براجان (٢) فهو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبى الرجال الأفريقى الأشبيلى ت ٥٣٠ هـ أو ٥٣٦ هـ تؤكد المصادر عنه أنه « علامة مفسر صوفى » وأنه عاش حياة كفاح وجدل بين الفقهاء حتى سعوا بشكواه إلى يوسف بن تاشفين فأحضره إلى مراكش وعقد له مجلس مناظرة وأوردوا عليه المسائل التى أنكروها فأجاب وخرجها مخارج محتملة مقبولة . فلم يقنعوا منه بذلك لكونهم لم يفهموا مقاصده وقرروا عند السلطان أنه مبدع فحبس ، فمرض بعد أيام قليلة ومات فى الحبس عام ٥٣٠ تقريباً هـ وقد قرر المتفقهة الذين ناظروه أن لا يدفن ، فأمر السلطان أن يطرح على مزبلة بغير صلاة عليه ولكن أحد الفضلاء من أهل مراكش أمر خادماً أن ينادى فى الأسواق لحضور جنازة (فلان) فامتلأت الرحاب من الناس ، وضاقت البلد عنه فغسلوه وصلوا عليه ودفنوه) .

---

(١) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٦٩

(٢) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل طبع لأول مرة عام ١٩٥٨ فى استانبول عن المخطوط الأصلى هناك وقد عارضه بأصوله ونشره الأستاذ محمد بن تاويت الطنجى أستاذ اللاهوت بأنقره تركيا . أنظر ص ٥٨ عن ابن براجان . وأنظر أيضا المقرى — الكواكب الدرية ج ١ - ١٥٨ وأنظر تكملة الصلة لابن بشكوال ج ٢ / ٦٤٥ والاستقصا ١ / ١٢٢ ١٢٥ .

وأما ابن قسى (١) فهو أحمد بن قسى (بفتح القاف وكسر السين المهملة المخففة ، ثم ياء مشددة) وابن قسى هو ثائر فى الأندلس على دولة الملثمين المرابطين ، وهو رومى الأصل من بادية « شلب » (استعرب وتأدب وقال الشعر ، ثم عكف على الوعظ وكثر مريدوه . فادعى الهداية وتسمى بالإمام وطاب فاختفيا . فلما قبض على طائفة من أصحابه سيقوا إلى أشبيلية فأشار من مخبئه على من بقى من صحابه بمهاجمة قلعة (ميرتله) فى غربى الأندلس ، فاستولوا عليها ، وجاءهم ابن قسى . ولما ضعف أمره خلعوه وأعيد فهاجر إلى الموحدين عام ٥٤٠ هـ متبرئاً مما كان يدعيه ، فوثقوا فيه وولوه « شلب » Silves المدينة فعاد ما كان عليه فقتلوه عام ٥٤٦ هـ وقد ذكر الدكتور أحمد أمين (٢) أن ابن قسى ادعى فيما أدعى أنه المهدى المنتظر واستولى على بعض البلاد خلال ثورته ضد المرابطين مع الموحدين وأشهر ما ترك ابن قسى خلع النعلين الذى قام بشرحه ابن العربى ولا زال خلع النعلين مخطوطا ، وإن كانت له طبعة فى أوربا لم تحقق حتى الآن كما لازال شرح خلع النعلين بعيدا عن الدراسة والاطلاع حتى الآن أيضا (٣) .

وأما الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين وهو أستاذ ابن عربى المباشر المعاصر له ، وقد توفى أبو مدين عام ٥٩٤ هـ . وأبو مدين له مرويات كثيرة فى كتاب ابن عربى (محاضرة الابرار) وهو كتاب جعله ابن عربى مرجعا لأخبار ونوادر الصوفية . ومما رواه ابن عربى عنه وقد سئل عن معنى

---

(١) أنظر ميزان الإعتدال ج ١ / ٦٠ . الكواكب الدريه ج ١ / ١٥٠ والمعجب المراكشى ٢٠٢ والقاشانى شرح فصوص الحكم ٧٠ والفتوحات المكية ج ١ / ١٣٦ / ١٩٧ وأنظر أيضا الأعلام الزركلى ج ١ , ١١٣ .

(٢) الدكتور أحمد أمين : ظهر الإسلام ج٣ ص٢٣٢ - ٢٧٠

(٣) المقرى : نفح الطيب ج ١ / ٥٨٣ وأنظر طبعه ليدن ج ٢ ٨٢٩ وأنظر أيضا طبقات الشعرانى ج ١ / ١٧١ ١٧٢ .

الوصول أنه أجاب (إذا دلك به عليه كنت منه وإليه ، وإذا أفناك عن الإحساس كنت فى حضرة الإيناس وإذا كاشفك بحبه لم تتلذذ إلا بقربه ، وإذا غيبك عن شهودك ، تجلى لك من وجودك ، فشاهده مشاهدته لك ، ولا تشاهده لك مشاهدتك [1] له)

وقد روى المقرى [2] أن ابن سبعين (عبد الحق بن سبعين « ٦١٣ - ٦٦٧ هـ) قال لأبى الحسن التسترى (٦١٠ - ٦٦٨ هـ) إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبى مدين ، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلى) فإذا كان الخبر صحيحا عن المقرى كان علينا أن نفسر وأن نؤول السير إلى أبى مدين بمعنى سلوك طريقه لا بمعنى الذهاب إليه فعلا بدلا من السير والمضى مع ابن سبعين ، وإلا فالرواية خاطئة لأن أبا مدين توفى قبل ولادة ابن سبعين والسسترى معا .

فإذا بحثنا عن حكم عدل يوضح لنا رأيا محايدا بعيدا عن تعصب الصوفية أو تسامحهم فيما بينهما أو بعيدا عن تعصب الفقهاء ضد الصوفية أو بعضهم إزاءهم، فإننا لن نجد خيرا من ابن خلدون [3] الذى يقرر لنا انحراف مدرسة ابن مسرة بأعلامها المذكورين أساتذه ابن عربى الأوائل . (ومنهم ابن قسى وابن برجان) ، ومنهم ابن دهاق ٦١١ هـ وأبو العباس أحمد بن أبى الحسين على بن يوسف القرشى البونى ت ٦٢٢ هـ وابن عربى (ذاته) ت ٦٣٨ ، ومريدية ابن الفارض ٦٢٢ هـ ، وابن سودكين ٦٤٠ الذى ألف ابن عربى لسؤاله: الذخائر والإعلاق فى شرح ترجمان الأشواق ، (وابن سبعين ٦٦٧هـ): وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة ، ولو بلغ المثنى ما عسى أن يبلغ من الفضل

---

(١) ابن عربى محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار جـ ٢ / ٣١ / ٩٢ .

(٢) المقرى : نفح الطيب جـ ١ / ٥٨٣

(٣) ابن خلدون : شفاء السائل ص ١١٠ وأنظر أيضا الكتاب ص ٥٨-٦٣ . وأنظر أيضا نفح الطيب جـ٢ / ٤٠٢ وأنظر السيوطي : الدرر المنتثرة / ١٩٥

لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلا وشهادة من كل أحد) . ويصلى بنا ابن خلدون بعد عرض تفصيلى لمذهبهم إلى القول و (أما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد من نسخها بأيدى الناس مثل الفصوص والفتوحات المكية لابن عربى ، وكتب ابن سبعين ، وخلع النعلين لابن قسى ، فالحكم فى هذه والكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتى يمحى أثر الكتابة لما فى ذلك المصلحة العامة فى الدين بمحو العقائد المخلة فيتعين على أولى الأمر احراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة ، ويتعين على كل من كانت عنده التمكين منها للاحراق [١] ورغم أن وصايا ابن خلدون قد نفذت معظمها فقد استطاعت بعض الأصول أن تتسرب وتهرب ليكون من مخطوطاتها ومطبوعاتها ما يعين الباحث على كشف الحقيقة .

إن فلسفة ابن عربى الصوفية تتجلى واضحة فى نظرياته فى وحدة الوجود التى تولدت عنها نظريته فى وحدة الأديان ، ونظريته فى الإنسان الكامل تلك النظريات التى تتضمنها كتبه الضخمة وبخاصة فصوص الحكم والفتوحات المكية (٢)

---

(١) ابن خلدون شفاء السائل ٥٧ - ٦٢. / ١١ .

(٢) ذكر بروكلمان جـ ١ / ٤٤١) أن لابن عربى أكثر من مائة وخمسين كتابا عد له منها ستة وخمسين وقد ذكر الدكتور أبو العلا عفيفى هذه الكتب وأكد أن منها تفسيراً للقرآن كتبه ابن عربى ويبلغ كما يقول ابن الكتبى فى فوات الوفيات جـ ٢ / ٣٠١ — حوالى ٩٥ مجلد . والواقع كما يقول الشيخ الكوثرى (أنظر الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاف ٢١٤/ ١٧٦) . إن هذا التفسير ليس له وإنما لتلميذه القاشانى شارح فلسفته . كما ذكر الدكتور عفيفى نفس المصدر ٥ / ٦ مقدمة الفصوص . وأنظر أيضا =

فإذا عدنا إلى الفصوص فغاية ابن عربى منه البحث فى طبيعة الوجود بوجه عام ، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) وأخص ناحية فيه البحث فى الحقيقة الالهية متجلية فى أكمل مظاهرها فى صور الأنبياء عليهم السلام . فإن كل فص من فصوصه يدور حول حقيقة نبى من الأنبياء يسميها كلمة فلان أو فلان وهى تمثل صفة من صفات الحق كصفة الألوهية فى الفص الآدمى ، والنفثية فى الفص الشيثى ، والسبوحية فى الفص النوحى والقدوسية فى الفص الادريسى ، والحقية فى الفص الاسحاقى ، والعلية فى الفص الاسماعيلى ، والفردية فى الفص المحمدى فابن عربى يلخص فى تركيز دقيق عميق مذهبه فى الفلسفة الصوفية كما فاض عن عقله وعاطفته الدينية معا ، ويقرر فيه قضية عامة فى طبيعة الوجود ، ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان وهذه هى ناحيته الفلسفية ، ويتلمس تأييد هذه الفلسفة بالذوق الصوفى والتجربة الشخصية وهذه هى ناحيته الصوفية [1] وكما ذكر ابن عربى فى الفتوحات أن ما كتبه إملاء من الله فقد ذكر فى مقدمة الفصوص : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ألقى بكتاب الفصوص إليه كاملا [2] . إن خلاصة مذهب ابن عربى يقوم كله على نظرية وحدة الوجود المترتبة عليها نظريته فى وحدة الأديان كنتيجة لامتزاج نظريات الاتحاد ،

= المجلة تراث الإنسانيه ج ١ عدد فبراير سنة ٦٢ ص ١٨٥ فقد ذكر فيها حديثا (أن لابن عربى حسب قوله مائتين وواحدا وخمسين كتابا ويذكر أن أهمها الفصوص) وقد ارتكب الإمام الشعرانى خطأ فادحا (الشعرانى الكبريت الأحمر ٤ - ٥) حين اعترف بأنه حذف من الفتوحات مالا يتفق والإسلام رغم أن ما حذف فى الواقع من أصوله الأولى الموجودة رغم أنف الشعرانى .

(١) الدكتور عفيفى مقدمة الفصوص ٣٤

(٢) الفتوحات لابن عربى ج ١ / ٣٧٣ وأنظر المقدمة

بالاتصال ، بالاشراق ، أو كنتيجة لمزج فكرة النور المحمدى من الخالق بفكرة العقل الفعال ، وما تطور عنها من فكرة القطب ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربى أيضا ومدرسته . وقد تغلغلت نظرية محى الدين بن عربى فى مدرسته حتى تخرج فيها ابن الفارض ٦٣٠ هـ لدى نظريته فى وحدة الشهود والحب الالهى ، وجلال الدين الرومى ٦٧٠ هـ الذى وصل إلى أعظم قمة فى الشعر الفلسفى المذهبى لمدرسة ابن عربى ، وابن سبعين ٦٦٨ هـ ، والسسترى ٦٦٠ هـ فى القطبية ، والإنسان الكامل التى توسع فيها الجيلى ٨٠٥ هـ، كما أثرت مدرسة ابن عربى المعاصرة لمدرسة ابن رشد ٥٩٥ هـ فى الأفق اليهودى والمسيحى ، فيما ذكرناه عن المدرسة المشائية [١] ، وفيما ذكرناه عن أثر [٢] الفتوحات قبل سطور قليلة ، ولا شك أن ابن عربى أخذ فكرة الحلاج فى الناسوت واللاهوت ، لكنه اعتبرهما فى نظريته عن وحدة الوجود وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة فإذا نظرنا إلى وجهها الخارجى أسميناها ناسوتا ، وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها أو وجهها الآخر الداخلى سميناها لاهوتا . هاتان الطبيعتان اللتان كانتا منفصلتين عند الحلاج فصارتا وجهين لحقيقة واحدة ، متحققين فى كل موجود من الموجودات ، وهما مترادفتان لكلمتى الظاهر والباطن والعرض والجوهر أو الناسوت واللاهوت حسب المصطلح الحلاجى المسيحى ، الجديد فى تخليق ابن عربى المذهبى للنظرية أن الحق المتجلى فى جميع صور الوجود يتجلى فى الإنسان فى أعلى الصور من هنا ظهرت نظريته فى القطبية والإنسان الكامل ، كما سنرى أيضا أن

---

(١) الدكتور محمود قاسم : ابن رشد ٧٦ - ٧٩ وأنظر أيضا راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ٢ / ١٩٦ .

(٢) الإسلام فى ثوب نصرانى الإسلام المتنصر ايلاسيوس عن تاريخ الفكر الأندلسى ترجمة الدكتور مؤنس ٣٨٤ — ٣٨٥ . وأنظر ابن عربى فى توكيده ذلك فصوص ٥ / ٦ / ٦٢ / ٦٤ والفتوحات ج ٤ / ٤٣١ .

لمتولدات هذه النظريات الضخمة نتائج أبسطها أن وحدة الوجود هي المعنى الصحيح الذى ينطبق فى نظر مدرسة ابن عربى على وحدانية الاسلام ، لهذا قضى ابن عربى خاتم الأولياء الذى هو أفضل من خاتم الأنبياء باستكماله وتحققه بجوهر الولاية التى هى أفضل من النبوة ، وبدعوته التجديدية فى وحدة الأديان والعقائد — قضى ابن عربى برد اعتبار فرعون كما حكم الجيلى فى مدرسته برد اعتبار إبليس أحد رواد الحلاج قبل ابن عربى[1] .

إن أساس نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربى نجد بذورها كما ذكرنا إجمالا فى حديثنا عن المصادر الأصلية للنظريات الصوفية — لدى الصوفية الهندية ، وذلك فى قول « باسديو » [2] (قال باسديو فى كتاب بكيتا : أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور فى بند (الفيدا) . تطورت هذه الفكرة فى « براهمان » الأزلى الأبدى (الحياة التى تدب فى كل جسم) ، الذى يمكن أن يكون صغيرا كحبة الارز أو كالصورة التى ترتسم فى إنسان العين ، ولكنه هو نفسه الذى يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء ([3] . ولا شك أن ابن عربى قد أخذ هذه النظرية التى انتقلت فى صورة ومذهب الفيوضات والصدور لدى الأفلوطينية الصادرة بتجلياتها عن الانبثاق الرواقى [4] وقد لجأ ابن عربى إلى حيلة ماكرة ظنا منه أنه سيكون فى مأمن من هجوم الفقهاء والمتكلمين حين مزج بتاريخ كل نبى روح نظرية الوجود ووضعهم تحت حمايته بدأ فأكد نظرية صدور العالم التى مزجها

---

(١) المصدر السابق .

(٢ ، ٣) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٢ .

(٤) الدكتور عثمان أمين الفلسفة الرواقية ١٤٢ ١٥٦ وهو من المراجع الممتازة عن الرواقية .

بتاريخ آدم ، وقرر أنه قد وقع فيضان الأول الذى عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور ، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية ، والثانى وهو الذى أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التى أريدت بهذا الإعداد ، وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها فى العلم الآلهى وعن الثانى نتج التحقيق الخارجى لهذه الأشياء ، ونتائجها المرادة منها . وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذى به يتيح الفضل الآلهى نور الوجود فى كل جوهر يستقبل الكائن دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة فى علم الله والإله نفسه ، كما تستقبل المرآة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرآة ، وإذن فصدور الخلق عند نظرية ابن عربى شبيه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة ، وآدم عنده رمز لروح العالم ، أو هو لمعان هذه المرآة ، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ، ولكنه كان وجودا غير حقيق ، أى أنه كان ظلا محضا ، أو وجوداً ماديا لاروح فيه ولا حياة كوجود الطينة التى صنع منها جسم آدم قبل نفخ الروح ، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم .

من هذا يتبين أن آدم هو المبـدأ النورانى اللطيف الذى أتم الاله به الوجود ، ومنحه به حقيقته ، كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هى أن يرى فيه جوهره الخاص . آدم هو المبدأ الروحانى الذى به تحققت هذه الرؤية فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين (وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذى يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمى إنسانا ، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم فهو الإنسان الحادث الأزلى والنشء الدائم الأبدى والكلمة الفاصلة الجامعة)[١] .

---

(١) ابن عربى الفص الأول من الفصوص فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية ٤٨ - ٤٩ / ٥٠ نشره الدكتور عفيفى .

هذه الحقيقة الوجودية فى صلب النظرية لاثنائية فيها ولا تعدد (وقدثبت عندالمحققين أنه مافىالوجود إلاالله ، ونحن وإن كنامو جودين ، فإنما وجودنا به (ومن كان وجوده بغيره فهو فى حكم العدم) (ولولا ظهور الحق فى أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسماؤه ، ولما عرفناه ، لأننا إنما نعرفه عن هذه الأسماء والصفات المتحلية فى الكون ، ولكن ثنائية الحق ثنائية موهومة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر والحس ؛ والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة[١] ولايستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكثر) ، فهل وحدة الوجود عند ابن عربى وحدة مادية ؟ إن ابن عربى لايؤكد ذلك ، لأن الوجود الحقيقى هو وجود الله (أما وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب الظل وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة فالخلق[٢] شبح) .

وقد لجأ ابن عربى إلى التوريات والأحاجى حجبا فى الواقع لمقصوده عن فهم الجماهير دفعاً لسخطهم ومنعاً لظهوره وراء أستار الرموز والمجليات والرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية التى يشرح بها المعقد من الآراء الميتافيزيقية ، حتى إنه يجعل للحروف العربية قيما خاصة ولا يتحرج من الاستعانة بخرافات العلوم الخفية الشرقية والغربية كحساب النجوم واستخراج الأحكام والتنبؤ على أساس الفأل وتفسير الأحلام على أساليب سلفه إخوان الصفاء مع ذلك فنحن نلمس صراحته فى قوله (الإله المطاق لايسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا[٣]

---

(١) ابن عربى الفتوحات ج ١ / ٢٦٣ .

(٢) ابن عربى الفتوحات ج ١ / ١١٩ - ١٢٠ .

(٣) ابن عربى : فصوص الحكم آخر سطور الكتاب وأنظر كارادى فو carra de vaux مفكروا الإسلام Vol 4 333 . وأنظر بالاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسى ٣٨٤ - ٣٨٥ .

يسعها) ، ثم يقول للخاصة حول عقيدته التي يبعثرها متفرقة (فما أفردتها على اليقين لما فيها من الغموض ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها من غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق)[١]

إن الاستاذ نيكلسون[٢] في واقع الأمر لم يكن منصفا ولا دقيقاً حين ذكر أن بذور وحدة الوجود موجودة في القرآن بدليل قوله (كل شيء هالك إلا وجهه[٣]) ، وقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله[٤]) ، فليس بصحيح أن في هـــذه الآية وتلك أو ما يماثلهما شيئا عن وحدة الوجود وإن كان فيهما مجال لتأويل مذهب وحدة الوجود كما شاء أمثال محي الدين بن عربي ، الذي حول نصوص القرآن الكريم إلى نصوص أفلاطونية وأفلوطينيه بتأويلاته البعيدة تماماً عما يقصد ، وما يحمله الآيات والنصوص اعتسافاً . وحسبنا أنه حين يتكلم عن النفس الواحدة في الآية الكريمة (يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ..)[٥] يقول إن النفس الواحدة هي الروح الكلي ، والروح هو النفس الكلية ، وهذا يؤكد تحويله

---

(١) ابن عربي الفتوحات جـ ١ / ٤٧ - ٤٨ .

(٢) نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٧١ .

(٣) آية ٨٨ من القصص .

(٤) آية ١٠٩ من البقرة .

(٥) آية ٣١ من النساء . أنظر طريقة تأويلاته للقرآن فصوص ص ١٧٠-١٧٤ وانظر الدكتور أبو العلاعفيفي : من أين إستقى ابن عربي مذهبه ص ٤١ مجلة كلية الآداب ـ العدد السابق : مايو ١٩٣٣

لمعنى للنصوص الأفلوطينية ، وقد حاول الأستاذ مارجليوث[1] رد فكرة وحدة الوجود إلى مصادر خارجية عن الحقل الإسلامي ولكنه عاد بإمكان الوصول إليها دون هذا المصدر الخارجي وهذا باطل كل البطلان . يقول مارجليوث (عندما نظر الصوفية إلى الآية (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا:) حاولوا وضع حد ميتافيزيقي لله أدى بهم البحث النظري إلى تعريفه بأنه واجب الوجود أو الوجود الحق أو مشاكل ذلك حتى توصل بهم البحث إلى وحدة الوجود)[2] وقد نسى مارجليوث أن النظر إلى الآية القرآنية جاء بعد مدد خارجي للنظرية من مصادرها أو بذورها الخارجية على الأقل فكان التأويل والتعسف فى الأحكام .

والواقع أن نظرية وحدة الوجود القديمة فى غنوصياتها الشرقية التى ظهرت لدى الأفلوطينية بمعنى الكثرة فى الواحد كما ذكرناه ، قد تطورت لدى ابن عربى إلى وحدة شاملة بمعنى الواحد فى الكثرة وجمعت بين المعنيين معنى الكثرة فى الواحد ، ومعنى الواحد فى الكثرة ، بعد أن أحال ابن عربي طبيعتى الناسوت واللاهوت المنفصلتين إلى وجهين لحقيقة واحدة . كما عدل ابن عربى منهج الفيوضات الأفلوطينية بعد أن أفاد من تحطيم قيد العقول العشرة إلى مالا نهاية لدى السهروردى ، فبعد أن كانت الفيوضات أو التجليات فى معناها الأفلوطينى أنها الحقائق كل حقيقة تفيض عن الأخرى ، على صورة سلسلة موجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق له ، ويتصل به اتصال المعلول بعلته ، صارت التجليات أو الفيوضات لدى مذهب ابن عربى تجليات لحقيقة واحدة فى صور مختلفة أو لطرق مختلفة ، وهذا هو ما أفاده وطوره عن الإشراقية السهروردية . كما أخذ عنها أن درجات النفوس تختلف باختلاف

(١ ، ٢) مارجليوث - :

Margoliut Eariy develop ment of Mohalmmed anism p 165

انغماسها فى ظلام الأجساد أو ظلام اللا وجود حسب المصطلح السهروردى فى النور الغاسق ، وأن إدراكها الحقائق وطموحها إلى نور الأنوار أو الأول ، تابع لهذه الدرجات من جهة ومتأثر بالسمو النفسى الصاعد نحو الفياض الأكبر أو الأول(١).

والواقع أيضاً أن مدرسة الحلاج فى بذورها ونشأتها ونظرياتها لا تدين بوحدة الوجود كما ذكرنا ، لأنها تقول بتنزيه الله مهما صدر من الأقوال المشعرة بالتشبيه ، فإذا راعى التنزيه شاهدالله فى كل شىء ، واعتبره فى الوقت نفسه (وهو المهم) مخالفاً لكل شىء لا أصلا لظل كل شىء كما يقول ابن عربى ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود من هنا كان محي الدين بن العربى هو المقعد لوحدة الوجود لأنه فى هذه النقطة قد أخرج معنى التنزيه والتشبيه إلى معنى الإطلاق والتحديد أو التقييد ، فالله عنده منزه أى أنه فى ذاته مطلق لايحده تعين خاص من التعينات اللا نهائية التى يظهر فيها فى كل آن ، وهو مشبه بمعنى أن فى صفاته وأسمائه هو الظاهر فى صورة كل متعين ، المقيد فى ظهوره بمقتضيات الصور التى يظهر فيها ، فالتنزيه والتشبيه أيضاً وجهان لحقيقة واحدة ترتبط باللاهوت والناسوت ، بالباطن والظاهر ، بالجوهر والعرض بالأصل والظل ، والتنزيه والتشبيه أمران اعتباريان ، وإلا (فالحق المنزه هو الخلق المشبه(٢)) لا فرق بينهما إلا فى صفة واحدة فقط هى وجوب الوجود التى ينفرد بها الحق . ولكن هذه المبالغة أو الوقوف عند طرفى التنزيه والتشبيه المتطرفين كما يقول «وب» تمنع وجود الصلة بين الله والخلق(٣).

---

(١) كارادى فو مفكرو الإسلام Vol 4 p 233 — 224

(٢) Webb : yodand personality p 46.

(٣) ابن عربى الفتوحات ١١٩-١٢٠ ج ١ ، ٣٦٣/ ج ٢ / ٣٢٠ - ٣٢١ .

ونعود إلى تفصيل ابن عربي حيث يقول [1] :

ما لقومي عن كلامي أعرضوا　　أبهم عن درك لفظي صمم ؟
ما لقومي عن عيان مابدا　　من حبيبي في وجودي قد عموا !
لست أدري أحداً من خلقه　　لا - ولا غيري وجودي فافهموا
منذ تألهت رجعت مظهراً　　وكذا كنت .. في فاعتصموا
أنا حبل الله في كونكمو　　فالزموا الباب عبيداً واخدموا
ليس في الجبة شيء غير ماقاله الحلاج يوماً فانعموا
عن الإله فما يحويه من أحد　　وبعد هذا - فإنا قد وسعناه
وما أنا قلت - جاء الحديث به　　عن الإله وهذا اللفظ فحواه

(كنت كنزا مخفيا (لم أعرف) فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق وتعرفت عليهم فعرفوني) .

لما أراد الإله الحق يسكنه　　لذاك عدله خلقا وسواه
فكان عين وجودي عين صورته　　وحي صحيح ولا يدريه إلا هو

نستخلص من هذه النصوص لابن عربي توكيده وتطويره للحلاج ، فابن عربي الواحدي المذاهب يرى أن الموجود والحق واحد ، والعمل على اختلاف أشكاله وتعدد أنواعه صور له فإن العين واحدة على أية وضع وحال .

جمع وفرق ، فإن العين واحدة　　وهي الكبيرة لا تبقى ولا تذر

وبينما الحلاج كما فصلنا إثنيني المذهب ، يرى أن هناك موجودين

---

(١) ابن عربي الفتوحات جـ ٢ ص ٣٢٠ - ٣٢١ .

يختلفان فى الصفات والذات ، إلا أن أحدهما يحل فى أشرف صور الآخر ، فإن ابن عربى يرى أن العقل الأول والنفس الكلية والهيولى وكلها كائنات مختلفة فى الذات والمرتبة - كل هذا وسائر العالم المتعدد فى صوره ليس إلا الموجود المطلق أو الجوهر القائم لذاته . إن اعتبرناه مجرداً عن كل مايقيده أو مايمكن أن يقيده كان الذات الإلهية ، وإذا نظرنا إليه من حيث إنه مبدأ الحياة فى الكون قلنا إنه تجلى فى صورة النفس الكلية أو من حيث ظهوره بالفعل فى صور الكائنات قلنا إنه تجلى فى صور أعيان الموجودين فى الجسم الكلى ، أو من حيث كونه جوهرا يتقبل جميع صور الكون قلنا إنه يتجلى فى صور الهيولى أو المادة الأولى . من هنا ندرك أن ابن عربى أفاد من الإشراقية فى نظرية الفيض المطلقة ، فطور بها فيوضات الأفلوطينية من الخط المستقيم الذى لا يلحق آخر بأوله إلى الحركة الدائرة المستـــديرة التى لا أول لها ولا آخر والتى كل شىء منها إليها يعود . وقد يستطيع ابن عربى الإيغال فى الإلغاز والمضى بعيدا وراء استار وحجب الرموز ولكنه واضح تماما فى قوله :

ياخالق الأشـــياء فى نفسه   أنت لما تخلقه جامـــع
تخلق ما لا ينتهى كونه   فيك - فأنت الضيق الواسع(١)

فالوجود عنده حقيقة واحدة بينما التعدد والكثرة أمر قضى به العقل القاصر والحواس الظاهرة القاصرة ، وهذا العقل الذى يزعم ابن عربى التمسك به أحيانا كثيرة هو وحواسه الخادعه فى عجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء أو إدراك المجموع كمجموع . ولا فرق عند نظرية ابن عربى بين الواحد

---

(١) ابن عربى الفتوحات حـ / ٦٠٤ وأنظر دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٢٩٩ ص ٣٠ ترجمة الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

والتكثير أو الحق والخلق فى الواقع إلا بالاعتبار والنظر العقلى القاصر . أما العارف وحده هو الذى يدرك بطريق الذوق وحدتهما . وعلى هذا فمذهبه كما ذكرنا واحدى Momistic لا ثنوى Dualistic إلا إذا اعتبرنا الثنوية فى الصفات فقط ، لأنه كثيرا مايصف الحقيقة الوجودية الواحدة بالمتقابلات أمثال الحق ، والخلق والباطن والظاهر والمنزه والمشبه كماذكرنا .

مدى العلاقة بين الأشاعرة وابن عربى ؟

ولكن ماالعلاقة بين نظرية ابن عربى والأشاعرة فى هذا المجال ؟ إن مايسميه الأشاعرة جوهرا يسميه هو ذاتاً إلهية وحقيقة مطلقة ، وحقا ، وباطن ، ومايسمونه أعراضا وأحوالا يسميه هو الخلق والظاهر على أساس جديد هو أن الحقيقة ذات وجهين : الباطن الحق والظاهر الخلق . ابن عربى لايحاول أن يقيم الدليل على وجود الحق ، ولا على وحدة الحق والخلق ، فإن وجود الحق عنده فى غنى عن البرهان ، لأن الحق ظاهر بصور جميع الموجودات ، ولا شىء أظهر من الوجود ولا أعرف منه وأما وحدته مع الخلق فليست مما يقوم عليه الدليل المنطقى بل طريق إدراكها الذوق . لذلك يبالغ ابن عربى فى إظهار عجز العقل عن إدراك الحقائق ويسلمنا للقلب لوصف أسراره وللذوق وإدراكه والواقع أننا لانجد لدى ابن عربى فكرة منظمة يشرح فيها العلاقة بين الحق والخلق أو الوحدة والكثرة على ما نجده لدى الافلوطينية فى الفيوضات أوفى فلسفة تلميذه الجيلى (عبدالكريم الجيلى ٨٠٥هـ) فى التنزلات . فان ابن عربى كما ذكرنا يشرح المسألة الميتافيزيقية المعقدة بالتمثيل والتشبيه بالمجازات المغرقة فى الإلغاز كالتجلى فى المرآة والتخلل والسريان ، والانبثاث والتصرف[1] أو كما يقول :

---

(١) الفصوص " الفص اليوسفى ١٠٣ وما بعدها وأنظر الفص الادريسى ٧٥

فنحن له كما ثبتت أدلتنا ، ونحن أنا
وليس له سوى كونى فنحن له كنحن بنا
فلى وجهان : هو وأنا وليس له أنا بأنا
ولكن فى مظهره فنحن له كمثل أنا
فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده
فى حال أقر به وفى الأعيان أجحده
فيعرفنى وأنكره وأعرفه فأشهده[1]
فوقتا يكون العبد رباً بلا شك ووقتا يكون العبد عبداً بلا إفك
فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً وإن كان رباً كان فى عيشة ضنك

فأنت الضيق الواسع) .

فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعليق فى النار والسبك[2]

(ما فى الوجود مثل ، ما فى الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشىء لا يضاد نفسه ، فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها ، فتكون صاحب معرفتين ، معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة به من حيث هو لا من حيث أنت :

فأنت عبد ، وأنت رب لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد لمن له فى الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد[3]

---

(١) الفصوص / فص / ٥ / ٨٣ - ٨٤ ، فص ٦ / ٨٨ - ٩٠ .
(٢و٣) فص ٧ / ٩٢ .

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن   فما له موصول وما ثم بائن
بذا جاء برهان العيان فما أرى   به معنى إلا عينه إذ أعاين

ويدخل بنا ابن عربى فى جدله حول التنزيه[1] والتشبيه ليصل إلى عقيدته التنزيهية التشبيهية معاً .

فلا تنظر إلى الحق   وتريد عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق   وتكسوه سوى الحق
ونزهه وشبهه   وقره فى مقعد الصدق
وكن فى الجمع إن شئت ، وإن شئت ففى الفرق
فلا تفنى ولا تبقى   ولا تفنى ولا تبقى

من هنا ذهبت نظريته فى الجزاء ، التى أكدت أن فى العذاب عذوبه ، وتساوى عنده النعيم والعذاب أو بمعنى أدق لاعذاب ، لأن التلذذ بالعذاب نعيم ، فلا جحيم بمعناها المعروف ، أو كما يقول فى نصوصه :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده
وما لوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم
على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد ، فالأمر واحد   وبينهما عند التجلى تباين

---

(١) فصوص/ فص ٧/٩٤ وأنظر أيضا فص ٢٢ ص ١٨٢ (حكمة ايناسية فى كلمة الياسية) .

يسمى عذابا من عذوبة طعمه   وذاك كالقشر والقشر صاين

فإذا عدنا إلى التنزيه والتشبيه نجده يؤكد أن أعظم آية في القرآن تفيد التنزيه . لكنه كما يقول ويرى أن آية (ليس كمثله شيء[٢]) لا تخلو من التشبيه بل تؤكده لأنه (لا يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه : قال تعالى ليس كمثله شيء فنزه وشبه ، وهو السميع البصير فشبه وهى أعظم آية تنزيه نزلت ومع ذلك لم تخـــل عن التشبيه بالكاف ، ونعود فنقول إن نظرية وحدة الوجود مهما غلفها ابن عربي تفصح عن نفسها في مذهب الفيوضات بأنه لا خلق بمعنى الإيجاد من العدم ، فيستحيل في اعتقاد ابن عربي الوجود عن العدم المحض . إنما أصل كل وجود وسبب كل موجود - إن كان - هو الفيض الإلهي المتصل اللانهائي وهو الذي يطلق عليه اسم الخلق الجديد . بل يؤكد لنا ابن عربي أنه يستند في هذا إلى القرآن في قوله (بل هم في لبس من خلق جديد) [٣] بعد أن حول نظرية تجدد الأعراض لدى الأشاعرة إلى تجدد الخلق مع الأنفاس وإن اختلفت الإتجاهات اختلافا بينا . فإن الخلق

---

(١) المصدر السابق الفص ٧ / ٩٤ حاشية : لاحظت أن ابن عربي أخذ فيما أخذ من الغنوص الزارداشتى مع فلسفته له القول بالتلذذ بعذاب النار (انظر الجاحظ عن الزارادشتية الحيوان ص٢٤-٣٤) حين يقول (وزاردشت هو الذي عظم النار وأمر بإحيائها ونهى عن إطفائها وزعم أن العذاب إنما هو البرد والزمهرير) (وهناك نظرة أخرى تقول عندهم العذاب بالنار نعمة ..)

(٢) آية ١١ من سورة الشورى ٤٢ وانظر فصوص الحكم ٢١ ص ١٨٢ ومابعدها .

(٣) ... (handwritten, illegible)

بمعنى الموجود من العدم أو المبدع الخالق على غير مثال سابق لامحل له فى نظريته الخطيرة . الخالق فى نظريته ذات مطلقة تظهر فى كل آن فى صور مالايحصى من الموجودات ، فإذا ما اختفت فيه تلك تجلى فى غيرها فى اللحظة التى تليها ، والمخلوقات هى هذه الصور المتغيرة المتغايرة الفانية التى لا قوام لها فى ذاتها أو هى الاعتبارات التى تسمى أعراضا أو ظواهر تتعاقب على هذا الجوهر أو الذات المطلقة الثابتة الدائمة فى هـــذا البحر اللانهائى تتقلب الموجودات فى كل آن فى صور جديدة ، أو تخلق خلقاً جديداً على قول ابن عربى ، وإن كان هذا التغير أو هذا التخليق لا يدرك بالحس ، وهذا فى نظره سر مايشعر به الناس من لبس أو تلبيس فى شأنه حسب فهمه للآية (بل هم فى لبس من خلق جديد) . والواقع أن الآية لاصلة لها بشىء مما ترمى إليه نظرية وحدة الوجود . لكن ابن عربى لا يكتفى بهذه الآية ، بل يقدم لنا عرضاً جديداً فى بابه ليدعم هـذا التلبيس أو اللبس فى الخلق الجديد وذلك بمثال عرش بلقيس الذى أتى سليمان فلما رأته بلقيس ذهلت وصاحت فى دهش (كأنه هو)[١] ، يقول ابن عربى[٢] (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام و إيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه وهو قوله تعالى (بل هم فى لبس من خلق جديد) ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه ماهم راءون ، وإذا كان هذا كما ذكرناه . فكان زمان عدمه (عدم عرش بلقيس) من مكان عين وجود عنده سليمان من تجديد الخلق مع الأنفاس ، ولا علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه فى كل نفس الا يكون ثم يكون ، ولا تقل (ثم) : تقتضى المهلة ، فليس ذلك بصحيح ، وإنما (ثم) تقتضى الرتبة العلية) . إن الفناء هنا لدى نظرية ابن عربى فى

---

(١) آية ٤٢ سورة النمل ٢٧ .

(٢) فص ١٦ ص ١٥٥ – ١٥٦ (فص حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية) .

عدم عرش بلقيس - ذلك الفناء الذى هو عين الوجود لدى سليمان ينقله لنا ابن عربى متفلسفا فى الفناء الصوفى ، والفناء عنده ليس معناه محو صفات الصوفى العارف أو محو ذاته ، وليس هو تحققه فى مقام خاص بوحدته الذاتية مع الحق فحسب ، بل هو رمز على محو صور المحدثات محوا مستمراً فى كل آن من الآنات وبقائها فى الجوهر الواحد المطلق . والفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق ، بل هو أحد وجهى نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود ، بمعنى أن الفناء أحد وجهى الفعل ، والوجه الآخر المقابل هو البقاء ولما كان الخلق هو سلسلة تجليات ، ولما كانت كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى - كان معنى هذا أن اختفاء صور الموجودات فى الواحد الحق وهو فناؤها ، هو فى الوقت ذاته عين ظهورها فى صور تجليات إلهية أخرى وهو البقاء (فكل تجل يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق : فذهابه هو الفناء عند التجلى ، والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر[1])

فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل ، بل يكون على قدره وشكله - أن محله من الخاتم يكون مثله لا غير[2]

ويفصل لنا ابن عربى[3] نوعين من التجلى فيحدثنا عن تجلى الغيب ، وتجلى الشهادة ، ومعنى هذا أن لهذا ظهوراً ولذاك ظهوراً يختلف باختلاف المتجلى عليه وهنا يختلف ابن عربى فى نظرته عما يقول المتصوفون الذين يؤكدون أن التجلى على قدر استعداد العبد (فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التى يتجلى له فيها الحق ، وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين : تجلى غيب ، وتجلى شهادة . فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب وهو التجلى

(١، ٢) فص حكمة قلبية ١٢٠ ومابعدها .

(٣) المصدر السابق فص ١٢ / ١٢٠ ومابعدها .

الذاتي الذي للغيب حقيقته وهو الهوية التي يستحقها يقوله عن نفسه (هو). فلا يزال (هو) له دائماً أبدا، فإن حصل له (للقلب) هذا الاستعداد تجلى له التجلي الشهودي في الشهادة، فرآه بصورة تجلى له كما ذكرناه، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله (أعطى كل شيء خلقه)[1]، ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقدة فهو عين اعتقاده (ولما كانت صور التجليات لانهاية لها). من قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه صورة ما تجلى له إلى مالا يتناهى) وكما أن صور التجلي لا نهاية لها فكذلك العلم بالله ليست له نهاية ولا غاية يقف عندها العارف (بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به رب زدني علما[2] ... فالأمر لا يتناهى من الطرفين)، (فإذا نظرت إلى قوله: كنت رجله التي يسعى بها، ويده التي يبطش بها. إلى غير ذلك من القوى، ومحلها الذي هو الأعضاء لم تفرق، فقلت: الأمر حق كله، أو خلق كله، فهو خلق بنسبة وحق بنسبة والعين واحدة، فعين صورة ما تجلى عين صورة من قبل ذلك التجلي، فهو المتجلي والمتجلى له ...).

فمن ثم وما ثمه وعين ثم هو ثمه
فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه

ويعود ابن عربي فيؤكد أنه لا فهم لهذا الأمر إلا عند الإلهيين من العارفين (فإن النظر العقلي لا يعطي شيئا)، (ومن طلب العلم بها عن طريق

---

(١) آية ٥٠ سورة طه ٢٠.
(٢) آية ١١٤ سورة طه ٢٠.

النظر الفكرى فقد استسمن ذا ورم ، ونفخ فى غير ضرم[1] .) .

فاذا ما مضينا مع ابن عربى تجدكما أكدنا من قبل أنه ليس ذاهلا على الإطلاق عن اتساق مذهبه ، وسوقه لنا هذا المذهب متسقا حتى النهاية . إنه حين يحدثنا عن العدم - واللبس بـ الخلق الجديد (ولا عدم عنده ولا فناء) يعوذ فيكلمنا عن الدار الآخرة على ضوء مذهب التجليات ، فيرينا (أن العالم الذى هو تجلى الحق الدائم أزلى كما هو أبدى)[2] ليصل إلى أخطر ما فى مذهبه حين يؤكد فى غير لبس أو تلبيس بالنسبة لآرائه : إن (النهاية فى العالم غير حاصلة ، والغاية من العالم غير حاصلة ، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم . وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لفناء صور الموجودات عند ما تفنى ، كما أن العالم اسم لبقاء صورها عند ما تبقى[3]) . معنى هذا أن الدنيا والآخرة بصريح العبارة مجرد وجهين أيضاً ينطوى عليهما الخلق الجديد ومعنى هذا أيضا أن الموت ليس أنه انعداما ، وإنما هو تفريق أجزاء ، بل هو نقطة تحول الصورة إلى أخرى فى مسرى الوجود المتصل التغير والتحول فإن كل موجود يتنقل فى كل آن من صورة فيفنى فى الأولى ويبقى فى الثانية وهو معنى الخلق الجديد . والموت إذن عنده هو فناء الصور . أما الذات التى تعرض لها هذه الصور فهى باقية : هل هذا هو التناسخ الذى عرفه ابن عربى؟ عن السهروردية الإشراقية حين يقول : (فإذا أخذه إليه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التى ينتقل إليها وهى دار البقاء)[4] . إن هذا

---

(١) فص ١٢ ص ١٢٥ .

(٢) ابن عربى الفتوحات حـ١ / ٣٢٨ .

(٣) المصدر السابق فتوحات حـ ١ / ٣٢٨ ومابعدها

(٤) الفصوص ٢٣٣ ومابعدها .

الذى يقوله ابن عربى يطل على مذهب التناسخ ولا شك ، ويقترب منه إقترابا شديداً . لكن ابن عربى فى غموضه هنا لا يدين بمبدأ عودة الإنسان إلى هذا العالم بشخصه فى أية صورة أخرى ، لأن الدار التى ينتقل إليها هى الذات الإلهية التى نسميها نحن دار البقاء أو الدار الآخرة ويسميها ابن عربى فى مصطلحه الدقيق الذات الإلهية اتساقا مع نظرته فى الآخرة الدائمة التكوين عن العالم ، والنهاية غير الحاصلة على الإطلاق .

هكذا تصل نظرية وحدة الوجود بنا إلى هذا المقام الذى يؤكد الخروج على المقررات الإسلامية فى معنى الفناء الدنيوى والبعث والجزاء الأخروى . فما لا شك فيه أن متولدات النظرية الخطيرة تؤكد أنه لا مكان لأية نظرية أخلاقية تعارف عليها الناس ، ولا مكان لاقامة الأخلاق على أساس من الشريعة فى نطاق النظرية ومتولداتها على الإطلاق مهما قال بالسنة ودين الحبيب . فإن القول بأن العالم كله مظاهر لله يذهب بالمسئولية التى هى مناط الجزاء ، وبهذا تنتقض القواعد الأخلاقية من أساسها فى هذه الجبرية الشاملة ، ولأنه مادام الله قد اتخذنى مظهراً له وصورة لإحدى تجلياته أو فيوضاته الدائرية اللانهائية ، فهو الذى يفعل ما ظن أنه من فعلى ، فكيف تكون مسئولية أو كيف يكون جزاء ؟ بل كيف تكون هناك عبادة مادمنا نحن المحب والمحبوب والعابد والمعبود والطالب والمطلوب ، بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق[1] ؟ والعجيب هنا أن ابن عربى لا يخشى أية نتيجة ؛ فهو يقعد ماسبقه وفلسفه فى أن المحب الذى يسعى إلى السعادة فى المعرفة الكاملة عن طريق حبه الكامل لا حرج عليه فيما يفعل (لأن الله أباح له ماهو محجور

---

(١) الدكتور محمد يوسف موسى فلسفة الأخلاق ٢١٥ ومابعدها وانظر ابن عربى الفتوحات ج ٢ / ٣٣١ .

على الغير ، ولذلك يكون من الجهل وصفه بالعصيان)[١] . أمر آخر هو أن ابن عربى وإن أسلم نظريته لابن الفارض كما سنرى فى صورة وحدة الشهود أساسا ، فإن ابن عربى ينكر وحدة الشهود حال الفناء ، فإن المرحلة الأخيرة من الفناء هى (فناء الواصـــل بالله عن كل ما سواه ، بل فناؤه عن رؤيته وشهوده ، بحيث لا يعلم أنه فى هذا المقام الذى يعز على الوصف ولا يحس أنه فى حال شهود)[٢] لقد اقتضى مذهب ابن عربى فى نظريته عن وحدة الوجود أن يغير مفاهيم المصطلح الدينى ، واستبدل بها مفاهيم فلسفة صوفية تتفق وروح مذهبه . من هنا كانت حملة الفقهاء بريادة ابن تيمية ـ كما سنرى ذلك على التفصيل . وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقى وبالتالى ليس لهما مدلول دينى ، فبالأحرى ليس لهما مدلول إيجابى فى مذهب ابن عربى . وحتى لو افترضنا إيمانه بالجزاء ، فإنه لا عذاب ولا نعيم بالمعنى المفهوم من الشريعة ، بل إن آمال الخلق جميعا إلى النعيم ، سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار فإن النعيم للجميع - جميع من فى الجنة والنار على السواء واحد ، فإذا سألناه عن نعيم المعذبين قال بالتلذذ بالعذاب ، فكل ميسر لما خلق له : -

(يسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذاك له كالقشر والقشر صائن)

فالجزاء عنده أساساً حالة يشعر بصورتها الحق نفسه أى الحق المتعين فى صورة العبد ألم يقل فى أيوب أنه سأل الله أن يرفع الضر عنه ، ولم يكن ذلك ألم المرض بل ألم عذاب الحجاب والجهل بالحقائق . وأن إزالة الألم فى الحقيقة إزالة للألم عن الجناب الإلهى ، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى . (إن

---

(١) ابن عربى الفتوحات ج ٢ / ٢٥٧ .
(٢) « « « ج ٢ / ٥١٤ .

الذين يؤذون الله ورسوله)[١] ونقول إذا كان الجهمية[٢] كما ذكرنا أساس القول بفناء النار والجنة وعدم خلودهما لكونهما حادثين ، فقد أثمر هذا المبدأ فى الحقل الصوفى الفلسفى لدى مدرسة الحلاج التى قالت بالنعيم أو العذاب المعنويين ، وقالت مدرسة ابن عربى بمثل ذلك ، وأضافت فى فلسفتها وتطويرها للنظرية بأن الكل فى نعيم ، وحتى من كان فى عذاب ، فهو فى حالة عذبة من العذاب . وفى عذوبة ، ونعيم معه وإذا كان هذا هو ماحدث فى الفلسفة القديمة والمتوسطة بالنسبة للعصر القديم والوسيط فقد جاءنا فى منتصف القرن العشرين من يؤكد نظرة الجهمية وإن كان بعيداً عن الحقل الإسلامى وهو الفيلسوف الروسى الروحى بردياتف الذى قال فى فلسفته عن الحرية والمحرر الأكبر (إذا كان الجحيم أبدياً فأنا إذن ملحد(٣) ...

فإذا مضينا وراء فلسفة ابن عربى فى الجزاء عرفنا منه اتساقه تماما مع نظريته فى وحدة الوجود ، فمن لم يتحقق بالوحدة الكاملة فهو محجوب غير سعيد ، ومن تحقق بها كان فى نعيم . من هنا كان الجزاء مرتبطا بالمعرفة ، وكانت نظريته فى المعرفة مرتبطة بنظريته فى وحدة الوجود ، وكان كل شىء مقدراً أزلا . فهل يلغى ابن عربى الاجتهاد والكسب ؟ هل يدعونا

---

(١) آية ٥٧ من سورة الأحزاب ٣٣ وانظر الفص الأيوبى فصوص الحكم ١٧٠ - ١٧٤ وانظر أيضا فص اللقمانى ١٨٧ - ١٩٠ .

(٢) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة (مجموعة كلية الإلهيات فى استانبول م ٥ - ١٩٢٧/٦ ص ٣٢٢ وانظر الخياط : الانتصار ص ١٢ والأشعرى مقالات الإسلاميين ص ١٩٤ .

(٣) بردياتف : الحلم والواقع « اعترافات بردياتف » ص ١٨٢ ترجمة فؤاد كامل .

ابن عربي إلى جبرية مطلقة على أساس نظرية وحدة الوجود ؟ إن ابن عربي هنا شيعي متكامل فى شيعيته الباطنية ، وليست المعتدلة مع رائدها الإمام جعفر الصادق[1] (ت ١٤٨ هـ) مثلا . فالمجتهد عند نظرية ابن عربي فى صورة جديدة غير مانعرفه ويعرفه علماء المسلمين وفقهاؤهم ، فهو ليس المتفقه فى الدين ، أو المستنبط الأحكام غير المنصوص عليها ؛ بل هو خليفة الرسول أو هو الإمام الوارث لعلم الله والمشارك للرسول فى رسالته ، بل إن ابن عربي يضيف مطوراً النظرة الباطنية فى اتصال الوحى والمدد الفيض ، بأن لهذا الإمام القطب تغيير ماشاء من قوانين الشرع التى وصل إليها غيره من المجتهدين (فإن كلام الله ينزل على قلوب أوليائه تلاوة ، فينظر الولى ماتلى عليه مثل ماينظر النبى فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به فى تلك التلاوة كما يعلم النبى ماأنزل عليه فيحكم بحسب مايقتضيه الأمر[2]) .

إن هذا معناه أن النبوة لم تنقطع بموت محمد صلى الله عليه وسلم وإن انقطعت الرسالات السماوية المحددة فى اصطلاحاتنا الزمنية برسالة محمد صلى الله عليه وسلم الذى أكمل الله برسالته الدين كله وأتم بها نعمته كلها ، وهو مالا يؤمن به ابن عربي فابن عربي يؤكد فى صريح رأيه أن الولى قد يكون رسولا فيكون أفضل من الرسول ، وأن الولاية الحقيقية خير من الرسالة وأفضل منها ، لأن الولاية الكاملة هى جوهر الرسالة الكاملة . بل يؤكد

---

(١) د . عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الأسكندرية ، انظر خاصة باب الإمام الصادق الشيعى) وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٦ .

(٢) فصوص ٦٢ - ٦٤ وانظر أيضاً الفتوحات ج ٢ / ٢٩٨ - ٢٥٨ ويظهر بنبوغ ذلك عن السهروردى فيما ذكرناه عن حقيقة قارىء القرآن .

أنه إذا كان محمد (صلى الله عليه وسلم) هو خاتم الرسل فإن ابن عربى ذاته هو خاتم الأولياء الذى هو أفضل فى نظر منطقه ونفسه من خاتم الرسل[١] ، لأن ابن عربى هو الذى استكمل كقطب زمانه وغير زمانه فيما بعده نظرية وحدة العبادات ووحدة الأديان على أساس نظريته فى وحدة الوجود .

لاشك أن منطق نظرية وحدة الوجود واضح فى قضائه القضاء الكامل على أى دين منزل فضلا عن دين الكمال والتمام الإسلام ، وقضائه على معالم الألوهية بمعناها الدقيق - من هنا نخالف الاستاذ[٢] الدكتور أبو العلا عفيفى فى رأيه الذى ذكر فيه أن ابن عربى « يهدم ليبنى على أنقاض ظاهر الشريعة ديناً أعمق روحانية وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية من كل ماتصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين » وسنرى مع ابن تيمية فى نهاية الحديث مايحدد موقف ابن عربى وموقف ابن تيمية عنه وعن مدرسته ومؤرخيه . لكن قبل أن ندخل على متولدات نظرية الوجود من نظريات أخرى كوحدة الأديان وماتولد عن الحقيقة المحمدية فى الدوائر الشيعية والسنية من نظرية الإنسان الكامل - قبل أن ندخل على هذا لا بد لنا من القول بأن نظرية وحدة الوجود تؤدى إلى الإلحاد على أساس توكيدها لوحدة الإله مع أجزاء الطبيعة إلى حد يجعل القيام بالذات ، أو الاستقلال عن هذه الأجزاء أمراً مستحيلا فى نظر أتباع مدرسة وحدة الوجود على الوجه الأعم ، ومن جعله ممكنا من الناحية المنطقية فحسب فى نظر البعض الآخر . ولا شك أن فى هذا تقديسا للطبيعة وجحوداً للألوهية ، وإن كان هذا الجحود مستوراً يبدو فى صورة التأليه . ورغم المحاولات التى بذلت لتبرئة رواد نظرية وحدة الوجود

(١) الدكتور أبو العلا عفيفى ٤٣ من فصوص الحكم .

(٢) دونان . Dunan : Essai de philosophie generale p 605 .

لدى ابن عربى ومدرسته ، ولدى اسبنوزا (١٦٧٧ م) ، فإنهم جميعاً واقعون فى شباك نبذ فكرة الخالق ، وتوكيد فكرة الصدور والفيض الأفلوطينى أو الانبثاق الرواقى أو الهندى ، وهـذا يوقعهم ولا شك فى شباك الإلحاد من جديد . فأصل النظرية بلا أى جدال : الانبثاق أو الصدور أو الفيض ، وهـذا ينفى مبدأ فكرة الخالق من عدم ، لأن الخلق من عدم عندهم يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق وبالتالى يؤكد لديهم وحدة الوجود ، ولو أقروا بالخلق لتناقضوا مع أساس مذهبهم ، وهذا ولاشك له نتيجته الخطيرة فى عبادة الإنسان نفسه وفى إلغاء كل الشرائع والقوانين السماوية والأخلاقية ، وفى إلغاء الإرادة والمسئولية . وإذاكانت جميع الكائنات قد انبثقت عن العلم الإلهى الذى سبق وجودها فيه وجودها الخارجى ،وأن الأرواح بعدالانفصال تعود إلى جوهرها الإلهى ، وأن الدارالآخرة هى الذات الإلهية إذا كان هـذا لب النظرية فكيف نسلم مع ابن عربى بأن هـذا هو التوحيد الصحيح أو أن توحيدنا هو الإشراك ؟ . وماذا نقول لابن عربى وهو يؤكد (أن الحب لا يكون حباً حقا إلا إذا غشى العقل وأزاله ، ولا يؤاخذ الله إلا العقلاء ، ومن ثم يكون من الظلم أن نطالب المحب برعاية الأدب لأن هـذا إنما يطالب بمن له عقل يعصمه ، وأنى للمحب[١] بعقله ؟) وإذا كان ابن عربى هكذا مع العقل فماذا يقول له العقل ؟ .

نظرية وحدة الأديان

إن نظرية وحـــدة الأديان هى إحدى متولدات وحدة الوجود لدى ابن عربى . أما الجسر الذى وصل إليه أو عبره ابن عربى إلى نظريته فهو أن الكل يعبـــدون الإله الواحد المتجلى فى صورهم ، وصور

(١) ابن عربى : الفتوحات ج ٣٥٨/٢ وانظر أيضاً الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاق ١٩٤٣ ص ٢٢٠ .

جميع المعبودات . أما الغاية الحقيقية من العبادة فهى التحقق من الوحدة الذاتية معه والتحقق بها . وإذا كان هناك باطل فى العبادة لدى نظرية ابن عربى ، فالباطل عنده أن يقصر الإنسان ربه على مجلى واحد دون غيره . فإذا رجعنا أو قفزنا مباشرة إلى المصدر الهندى نجد النص كاملا حين يقول لنا شالكار[1] أستاذ ابن عربى القديم (اعبد الله فى أى معبد شئت أو اركع أمام أى إله من غير تفريق) أما ابن عربى[2] فيفصل لنا فلسفته فى ذلك على أساس متسق تمام الاتساق مع نظريته فى وحدة الوجود فكما أن كل أمر له وجهان يرتبطان بحقيقة واحدة على أساس الحق والخلق أو الباطن والظاهر كما فصلنا ذلك ، (فالصلاة مثلا مقسومة نصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد فى الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال (قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، فنصفها لى ونصفها لعبدى ، ولعبدى ما سأل : يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله : ذكرنى عبدى . يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدنى عبدى يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله أثنى على عبدى . يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدى ، فوض إلى عبدى ، فهذا النصف كله لله وإلى خالص ثم يقول العبد . إياك نعبد وإياك نستعين . يقول الله هذه بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل فأوقع الاشتراك فى هذه الآية . يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين . يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل ..) كما تذكر أن[3] ابن تيمية العدو الممتاز لابن عربى والصوفية قد شارك وتأثر بهذا النص ، فإننا نضيف

---

(١) ديوارنت . قصة الحضارة جـ٣/٢٧٢ عن الفلسفة الهندية .

(٢) ابن عربى / فص حكم المردية فى كلمة محمدية ٢١٤ – ٢٢٦ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة جـ٣/٩٧ – ١٠٢ .

وانظر أيضا مدارج السالكين لابن القيم جـ ٣ / ٢٢٤ .

أن ابن عربى قد حدد فى هذه القسمة ذات الوجهين نظريته ووفقها أتم توفيق فى أن (الصلاة منا ومنه والأمر مشترك) (فإنه تعالى أمرنا أن نصلى له وأخبرنا أنه يصلى علينا فالصلاة منا ومنه ، فإذا كان هو المصلى فإنما يصلى باسمه الآخر وإذا نحن صلينا كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه)[1] . ويمضى بنا ابن عربى فيرى صحة الإيمان بكل المعبودات - (لأن صاحب المعبود الخاص جاهلا بلاشك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده) (أما الإله المطلق فهو الذى لا يسعه شىء لأنه عين الأشياء[2]) .

عقد الخلائق من الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ماعتقدوه

هكذا لم يستطع ابن عربى بعد أن قال بوحدة الوجود إلا أن يمضى بها إلى آخر حدودها إن كان لها حدود ، فيؤكد أنه لا يدين بالإله الذى صوره الناس فى مختلف أنواع الصور فى معتقداتهم ، وخلعوا عليه ماشاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . فإن إله المعتقدات فى نظره من خلق الإنسان يتصوره كل معتقد حسب استعداده وحظه من العلم والترقى الروحى ، أما إن ابن عربى وهو إله فلاسفة وحدة الوجود جميعا فلا صوره تحصره ولا عقل يحده أو يريده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل مايعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل مايحب(٣) فلامعبود إلا الله هنا بمعنى لامحبوب إلاالله وبمعنى لاموجود إلا الله حسب اتساق المذهب من هنا يرى ابن عربى أن المعبود واحد ، إن كان يعبد على درجات مختلفة متفاوتة فى المجالى المختلفة . لهذا قال الله عن نفسه ابن عربى (رفيع الدرجات) ، ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو

---

(١) المصدر السابق لابن عربى الفصوص ٢١٤ - ٢٢٦ .

(٢) المصدر السابق الفصوص ٢٢٥ .

(٣) المصدر السابق الفصوص ١٩١ - ١٩٦ .

المعبود فى صورة كل مايعبد ، ومن يعبد بدرجات يتفاوت فيها العابدون (وأعظم مجلى يعبد فيه الحق وأعلى هو الهوى ، لأنه أساس كل عبادة والمعبود الحقيق فى صور كل مايعبد ، فلا يعبد شيء إلا بالهوى ، ولا يعبد هو إلا بذاته) ومن هنا وجب أن نميز بين الحق فى مراتب الألوهية الذى لا يعبد إلا بذاته ، والحق فى مراتب الصور الكونية الذى لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد .

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى فى القلب ماعبد الهوى

فالهوى إذن عند ابن عربى اسم آخر من أسماء الله ، بل هو أعظم أسمائه (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ، وأضله الله على علم(١)) .. يقول ابن عربى(٢) (أما أن الله أضله على علم فمعناه أنه خير العابد لهواه لظهوره وتجليه فى صور الهوى ومراتبه) ، وذلك الإضلال مبنى على علم من الله ، والمراد فى الأصل (على علم من العابد لهواه) بأسرار تجلياته فى تلك الصور ، (فقد حير الله العارفين بكثرة تجلياته ، والمحجوبين بالوقوف عندما عبدوا مع علمهم أن ماعبدوه ليس إلها على الحقيقة ، وإن كانوا يجدون فى بواطنهم ميلا إليه وتعظيما له) (والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه) . هذه هى النتيجة اللازمة عن وحدة الوجود فى وحدة الأديان والمعتقدات سماوية وغير سماوية ، وثنية وغير وثنية . مع فرعون حين يقول أنا ربكم الأعلى ، ومع إبليس حين يعبد الله فى عصيانه بالنسبة لفهمنا وطاعته الحقة بالنسبة للأمر الأزلى فى مذهب الحلاج أو ابن عربى على السواء . السبب عند ابن عربى أعظم فلاسفة الصوفية فى الدوائر المنفصلة على الإطلاق أن

---

(١) آية ٢٣ من سورة الجاثية ٤٥ .

(٢) ابن عربى : الفصوص ٩١ - ٩٦ فص ٢٤ .

كل مافى الوجود مجـــلى للحق ، وصورة من صوره ، وأن لـكل موجود وجهين وجهاً من الحق ووجها من الخلق ، وكان فوق كل هذا أن كل موجود يعبد عبادة تأليه أو عبادة تسخير ، وكان أن كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وتوافق قولنا (لامعبود بحق إلا الله) فى ميدان الدين مع (لا موجود بحق إلا الله) فى ميدان الميتافيزيقا . وهذا هو جوهر الفلسفة الدينية لدى نظرية وحدة الأديان عنـــد ابن عربى . لهـذا صار قلب العارف هيـكلا لجميـع المعتقدات والعبادات فى الله ومرآة تنعـكس عليها صور الوجود الحق أو كما يقول ابن عربى .

لقد صار قلبي قابلا كل صورة　　فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف　　وألواح توراة ومصحف قرآن[1]

فالعارف فى نظر ذلك الذى وصل إلى أعظم درجة فى المعرفة : هو من تحقق بالوحدة فى الوحدة ونظر الوحدة فى الـكثرة فوضع الألوهية أو وضع معنى الحق فى مـكانه ، أى فى الواحد المعبود فى صور جميع الآلهة المعبودين ، والجاهل (كما ذكرنا معه) هو الذى وضع الألوهية وقيدها فى صورة خاصة حجراً كانت أو شجرا أو حيوانا أو إنسانا ......) ولـكن ما معنى العبادة إذن : (مادامت الصلاة منا ومنه والأمر مشترك) ؟ مامعنى العبادة عند ابن عربى إذا كان الحق والخلق وجهين فقط لحقيقة واحدة ، لا تمايز بينهما إلا فى وجوب الوجود الذى هو للحق خاصة ؟ . إن المعبود عنده هو الجوهر الأزلى القديم المقوم لجميع صور الوجود المفاضة بلا نهاية . أما العابد فهو الصور المتقومة بهذا الجوهر : فـكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق

(١) ابن عربى : الفتوحات ج٢/٢١ وانظر أيضا الفصوص ١٩١ - ١٩٦ فص ٢٤ الفص الهاروني .

مسبحة بحمده ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه . وأرقى أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية بأنك أنت هو . وهو أنت ... (أنت هو من حيث صورتك) (وهو أنت بالعين والجوهر ، فإنه هو الذى يفيض عليك الوجود من وجوده) : فالعبادة الحقة هى ماتحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد . والغنى المطلق من جانب الحق ، والله وحده هو الغنى المفتقر إليه بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار فى الحقيقة ، إلى الله وحده . ولهذا يقول ابن عربى فى شرح الآية الكريمة (ياأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله)[1] (الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شىء من حيث إن ذلك الشىء هو مسمى الله) فإن الحقيقة تأبى أن تفتقر إلى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق والفقر حاصل منهم ، فعلمنا أن الحق قد ظهر فى صورة كل مانفتقر إليه ، ولكن أرقى أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية ومن هنا كما ذكر ابن عربى ، كان العارف فى نظره هو الذى وصل إلى التحقق الكامل بعيداً كل البعد عن تقييد الألوهية فى معبود خاص ، ولهذا قضى ابن عربى برد اعتبار فرعون حين قال أنا ربكم الأعلى ; كما حكم الجيلى برد اعتبار إبليس امتداداً لمدرسة ابن عربى . وسنرى فى نهاية حديثنا عن مدرسة وحدة الوجود مع ابن عربى فى روادها فى المشرق والمغرب . . لدى اليهودية أو المسيحية فى العصور الوسيطة الحديثة ـ سنرى موقف الأعلام فى الإسلام كابن تيمية والغزالى وغيرهم ممن لهم فى هـــذا المجال باع طويل فى نظرية وحدة الوجود .

---

(١) آية ١٥ سورة فاطر .

ملامح المذهب الأفلاطونى فى وحدة الوجود

سبق أن ذكرنا أن فى مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود عناصر استمدها من نظرية أفلوطين الإسكندرى فى « الواحد والكثير » ونظرية الاشاعرة فى « الجوهر والاعراض » وقررنا أن مذهبه فى نهاية التحايل مذهب خاص به يختلف اختلافا جوهريا عن هاتين النظريتين . والآن نزيد القول تفصيلا فى وجوه الشبه ووجوه الاختلاف بين نظرية ابن عربى فى تجلى الحق فى صدر الموجودات ونظرية أفلوطين فى صدور الكثرة عن الواحد .

يبدأ التعدد فى الوجود - على مذهب أفلوطين - بصدور العقل الاول عن « الواحد » إذ العقل ، وهو المعلول الاول ، مثلث الجهات يصدر عنه باعتبار هذه الجهات الثلاث عقل ثان ونفس وجسم ، وكذلك الحال فى العقل الثانى والعقل الثالث وما يليهما من العقول ، وتستمر الصدورات حتى تصل فى نهاية حلقات السلسلة إلى العالم الذى نعرفه ، وإذن فليس « الواحد » هو هذا العالم ولا جزءا منه ولا شيئا فيه ولا وجها من وجوهه .

ولهذا ننكر أن نظرية الفيوضات الأفلوطينية نظرية فى وحدة الوجود خلافا للكتاب الذين يميلون إلى اعتبارها كذلك أما نظرية ابن عربى فنظرية فى التجليات الإلهية : أى فى الموجود الواحد المتجلى فى الموجودات المتكثرة لا فى الموجود الواحد الذى فاضت عنه - عن طريق الوساطات - الموجودات المتكثرة . نعم قد يفسر فكرته عن صدور الكثرة من الواحد بأنه تفتح الصور الوجودية فى النفس الرحمانى أو أنه تطور داخلى فى ذات الحق ونحو ذلك مما يشعر بقربه من فكرة أفلوطين ، ولكنه فى الحقيقة أقرب إلى هيجل منه إلى أفلوطين : لأن كلمات « التفتح » و « التطور »

و« التنزل » وما شاكلها كلمات لها دلالات منطقية لا واقعية : أى أنها كلمات لها مغزاها فى نظرية مثالية فى طبيعة الوجود قائمة على الجدل المحض كما يقول هيجل وليس فى الوجود مجال لكثرة حقيقية ولا تعدد بأى معنى لموجودات مستقلة بعضها عن الآخر أو عن « الكل » .

وظهور الكثرة عن الواحد فى نظرية ابن عربى حركة دائرية لا مستقيمة كحركة الصدورات الأفلوطينية : فعند الأول يصدر عن الواحد كل شىء ويعود إليه كل شىء فى حركة لا نهاية لها . أما عند الثانى فلا تلحق حلقة من حلقات سلسلة الصدورات بحلقة أخرى ولا تعود إلى الواحد . وكأن ابن عربى يرد على أفلوطين وينكر عليه نظريته وهو يقول :

« فكان خروجنا من العدم إلى الوجود به سبحانه ، وإليه نرجع كما قال عز وجل : « وإليه يرجع الامر كله » ... ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك عندما تبتدىء بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهى إلى أولها وحينئذ تكون دائرة؟ ولو لم يكن الامر كذلك لكنا إذن خرجنا من عنده خطا مستقيما لم نرجع إليه ، ولم يكن يصدق قوله - وهو الصادق - « وإليه ترجعون » فكل أمر وكل موجود فهو دائرة تعود إلى ما كان منه بدؤها [1] » .

---

(١) الفتوحات ج ١ ص ٢٣٢ .

وحدة الوجود والتجربة الصوفية

الغاية القصوى من الحياة الصوفية هي الوصول إلى الله عن طريق الحال التي يطلق عليها الصوفية إسم الفناء . وقد أفردنا لهذه الحال جزءاً خاصاً في هذا الكتاب تحت اسم الفناء كما بينا كيف عالج قدماء الكتاب كأبي نصر السراج وأبي القاسم القشيري موضوع الفناء من حيث هو ظاهرة صوفية يجب أن تفسر على أساس أخلاقي أو نفساني أو أخلاقي ونفساني معاً ، وأنكروا أن يكن لهذه الحال صلة بدعوى فلسفية كالحلول أو الاتحاد أو الصيرورة : بمعنى أن الصوفي يفنى عن الأخلاق الذميمة ويبقى بالأخلاق الحميدة ، ويفنى عن صفاته من علم وقدرة وإرادة ويبقى بصفات الله الذي له وحده العلم والقدرة والإرادة . وأخيراً يفنى عن نفسه وعن العالم حوله ويبقى بالله بمعنى أنه لا يشهد في الوجود إلا الله .

كان هذا هو المعنى الذي اتفق عليه جمهور الصوفية قبل أصحاب وحدة الوجود فإذا ادعى أحد منهم أنه فنى عن نفسه أو عن الخلق كان معناه أنه غاب عن نفسه وعن الخلق ، فلا علم له بهما ولا خبر ، وأنه في هذه الغيبة يتصل بالحق ويشهده من غير حلول أو مزج أو صيرورة لأن الحق لا يحل في الخلق ولا يمتزج به ولا يصير أحد منهما الآخر ولكن إذا تكلم ابن عربي عن « الفناء » و « البقاء » فماذا يعني ؟ إن فكرة وحدة الوجود عنده سابقة على التجربة الصوفية لا العكس بمعنى أن الوحدة ليس شيئاً (يحصل) في التجربة أو أن القول بوحدة الحق والخلق شيء (يستنتج) من التجربة ، بل إن العكس هو الصحيح : وهو أن التجربة الصوفية يمكن استنتاج إمكانها من فكرة — أو قضية — وحدة الوجود . لا يقوم مذهب وحدة الوجود

إذن على التجربة الصوفية ، بل يقوم إمكان التجربة على المذهب : وهذا هو موقف أفلوطين أيضاً .

كانت قضية وحدة الوجود نقطة الابتداء فى مذهب ابن عربى ،وجاءت التجربة الصوفية لتحققها وتشهد بصحتها ، وذلك لأنه لما حاول أن يتغلب بطريقة عقلية على التناقض بين الوحدة والكثرة ، وجد بطريق الذوق الصوفى — تأييداً لرفع هذا التناقض فأحال من لا يفهم كلامه على الذوق الصوفى كما هو شأنه دائما فى مثل هذه المواقف

التجربة الصوفية إذن حال تتحقق فيها الوحدة الذاتية بين الحق والخلق من غير أن يحل أحدهما فى الآخر أو يصير أحدهما الآخر بأى معنى من معانى الصيرورة إذ لا حلول ولا صيرورة هناك وإنما هو تحقق لأمر موجود بالفعل هو الاتحاد أو الوحدة فإذ تكلم ابن عربى عن الفناء والبقاء بالمعنى الصوفى فإنما يعنى الفناء عن (الجهل) بالوحدة الذاتية للموجودات والبقاء (بالعلم) بهذه الوحدة ، وإذا تكلم عنهما بالمعنى الفلسفى فإنما يعنى فناء الصور الوجودية وبقاء الذات الواحدة المتجلية فى هذه الصور وهذه هى حركة الخلق المستمر الذى يسميه (بالخلق الجديد) وهو يرى أن الفناء والبقاء بهذا المعنى أكمل فى تقرير الوحدة فى حين أن الفناء الصوفى أكمل فى الشهود

بهذا يربط ابن عربى بين نظريته فى وحدة الوجود ونظريته فى وحدة الشهود وينظر إلى التجربة الصوفية باعتبارها المرحلة النهائية فى الوصول إلى معرفة الحقيقة وهنا يتفق ابن عربى مع أفلوطين الذى يصف هذه الحال بقوله : هى إدراك الأزلى بالاتصال به اتصالا مباشرا فى وحدة تتحقق

فيها النفس من صلتها بالعقل(١) إن النفس تشاهد الواحد لا باعتباره شيئاً خارجاً أو غريبا عنها ، بل باعتباره فيها وقائما بها فتفنى عن ذاتها باتصالها التام به : وهذه حالة فوق طور العقل والعلم(٢) .

والغريب أن يتفق ابن عربى وأفلوطين فى النتائج الصوفية التى وصلا إليها على الرغم من اختلافهما فى فلسفتيهما . وابن عربى فى نظرنا أقرب الفيلسوفين إلى المنطق لأن النفس الجزئية الإنسانية التى تشاهد « الواحد » فى ذاتها لم تكن فى أية لحظة من اللحظات شيئاً منفصلا عنه فى مذهب ابن عربى . أما على مذهب أفلوطين فهى فيض بعيد الصلة بالواحد ، ولكنها تتصل به وتتحقق بوحدتها معه فى حالة الوجد الصوفى .

---

(١) التاسوعات لأفلوطين ٤ : ٨ - ١١ ، ١ : ٢ — ٦

(٢) التاسوعات ٤ : ٩ ، ٥ : ٥

صلة وحدة الوجود بالعلم اللدنى عند ابن عربى

ونجد أن وراء هذا التطرف فى الذوق ، التطرف فى الفناء [١] الذى أوصل ابن عربى إلى القول بوحدة الوجود ، ثم تأثره بنظرية الفيض التى جعلته يعقد نسباً بينه وبين الله سبحانه ، فأصبح يرى نفسه فى مقام الخلة ، مقام من يأخذ عن الله مباشرة . أو من المنبع الذى يأخذ منه الملك ليوحى به إلى الرسول فأصبح فى نظر نفسه فوق . مقام من لا ينطق عن الهوى [٢] ولهذا صار له رأى خاص فى ذلك العلم الرسمى الذى يمثل الشريعة ، وفى علماء الرسوم فهم فى نظر أهل الظاهر ، وهم محجوبون عن العلم الصحيح ، لأنهم أخذوا علمهم عن الكتب ومن أفواه الرجال فهم « أصحاب علم الورق » [٣] وهذه العبارة مثار سخرية عند الصوفية مع أن الرسول ﷺ ، قال فى تثبيت العلم : قيدوا العلم بالكتابة [٤] وهو : « ﷺ » قد كتب القرآن الكريم لأول نزوله كما هو معروف ولم يعتمد على أن الله علمه علماً فى نفسه ، وكذلك لم يهمل أصحابه يعتمدون على ذلك .

أما أهل الحق عند ابن عربى أصحاب العلم اللدنى ، فهم اللذين يأخذون

---

(١) قارن أنواع الفناء المقبول منه والمرفوض فى مجموعة الرسائل لابن تيمية جـ١ ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) فصوص الحكم المقدمة الفص الثامن ٦٦ ، ٦٤ مقدمة الفتوحات المكية على سبيل المثال وأما هو فمعظم كتاباته تنطق أنه يتلقى عن الله مباشرة مذاهب التفسير الإسلامى لجولد نسيهر ص ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٣) موقف ابن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة للأستاذ د ـ محمود قاسم ص ٥٤ ــ ٥٥ .

(٤) مسند الدارمى . المقدمة ص ٤٣ .

هذا العلم وراثة عن الرسول . وعن الحق نفسه . ولا يقصد بهذه الوراثة . الأخذ المباشر عن الرسول أو عمن تحملوه عن الرسول . وإنما الأخذ عن الله مباشرة بعد أن رفعت الشريعة إليه سبحانه ثم جاد بها على أوليائه . ولما كانت الشريعة فى مبدأ أمرها من عند الله ، فإذا ورثها أولياء الله بعد ذلك عن الله مباشرة . فهم أحق بشرحها . والأخير بتأويلها من علماء الرسوم وبناء عليه فالعلم الصحيح . عنده هو تأويل القرآن [1] . وفهم الشريعة على أنها رموز لها تأويلات [2] أملاها ذلك العـــلم اللدنى الباطنى وأن هذه التأويلات هى المقصودة [3] .

فيتكلم فى العذاب والنعيم ويرى أنهما أمران اعتباريان ولكنهما بالنسبة للخالق سبحانه ، وبالنسبة لأهل النار وأهل الجنة حقيقة واحدة ، ولا فرق بينهما وما سمى العذاب عذابا إلا لعذوبة طعمه [4] .

والكافر عنده ليس هو ذلك الجاحد لوجود الله سبحانه . وإنما هو عنده مأخوذ من الكفر وهو الستر والتغطية ، فهو قد ستر ما وقف عليه من العلم الاتصالى الشهودى . ذلك الذى أراه الوجود على ما هو عليه ،

---

(١) موقف ابن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة للدكتور محمود قاسم ص ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٥ – ٦٦ .

(٢) موقف ابن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة ص ٥٥ ، ٦٥ موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية ص ٣١ للدكتور محمود قاسم .

(٣) قارن قول التسترى : إن الباطن فهم القرآن وهو المراد ، تفسير سهل بن عبد الله التسترى ص ٥ القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

(٤) الفصوص ص ٩٤ – ١٦٩ – ١٧٠ .

ووقف به على سر القدر (١)

وبهذا فقوم نوح . كانوا فى تكذيبهم له على حق لأنه دعاهم بلسان الظاهر ولم يفطن إلى ما هم عليه من حقيقة الباطن وما يرونه من حقيقة الكشف . وأن ذلك ما أراد الله منهم بناء على ما أعطته أعيانهم الثابتة فى الأزل (٢) فلذلك لم يجيبوه حين دعاهم . فكانوا أعلم منه وأقرب إلى الوقوف على سر الوجود (٣) إلى آخر ما يمليه عليه مذهبه فى وحدة الوجود من إجتهادات لا تقوم على كتاب ولا سنة مما تكون نتيجته قلب الحقائق ، ومن تأويل يغرق فى الإبعاد عنهما .

ويبلغ بابن عربى تحمسه لمبدأ العلم اللدنى كما يراه أن يجعله هو الطريق الوحيد للإيمان بالله سبحانه ، ومعرفة صفاته ، ويسميه نور الايمان ، وهو ضرب من التجلى الالهى لقلب المرء ، من اسمه النور ، ومن لم يرزق هذا النور . فليس من الممكن . أن يؤمن إيمان العارفين أو الإيمان الباطنى المستقر فى النفس والمقابل للايمان الظاهرى . ولذلك تجد من يؤمن عن طريق العقل أوعن طريق مشاهدة معجزات الرسل : جاحداً للرسالة فى نفسه وإن اعترف بصدق الرسول عقلا (٤)

ولكن يرد على هذا إيمان سحرة فرعون عن طريق معجزة موسى عليه

---

(١) الفصوص ص ١٤٠ — ١٣٠ ، ١٣٢ التعليقات ص ١٨٥ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ موقف ابن عربى من أهل الظاهر و الفلاسفة ص ٦٧ .

(٢) الفصوص ص ٨٢ .

(٣) الفصوص ص٧٠ ، ٧١ قارن القشيرية ص٤٣ فهناك يتكلم القشيرى عن الحقيقة التى جعلوها فى مقابل الشريعة .

(٤) موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية ص ٤ .

السلام وكان إيمانهم إيمانا قويا جازما حيث أنهم سخروا من فرعون وتهديده وقالوا له : « لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات ، والذى فطرنا . فاقض ما أنت قاض » [1] .

وكان أولى بابن عربى وهو من أهل الشرع أو أهل الظاهر كما يقول . أن ينظر إلى المعجزة أيضا – من الناحية الجوانية أو المناسبة كابن رشد [2] وفى الواقع فإن هذا النور الذى يتحدث عنه ، لا يوجد إلا بعد الإيمان بالله سبحانه ومعرفته عن طريق العقل وطريق الشرع ولقد حث الله سبحانه على النظر فى كثير من الآيات القرآنية [3] . وابن عربى نفسه يذهب هذا المذهب حين يرى أن الطريق إلى ذلك النور . هو الإكثار من الطاعات . حتى يكون الحق سمع العبد ، وبصره ، وجميع قواه الخ . كما يرى أن للعقل مدخلا فى ذلك من جانبه ، العلوى أو قوته العليا كما تقدم .

ثم يصل به هذا التحمس ، إلى أن يصرح بأنه وأهل الله مقلدون لله فى هذا العلم ، أى أن علم الله هو نفس علمهم [4] . وذلك لأنهم صاروا فى مقام « كنت سمعه وبصره » [5] . . الخ وبناء على هذا فهو علم موهوب . لا تتطرق إليه شبهة أو خطأ ، بخلاف العلم الذى يأتى عن طريق النظر ، والاستدلال العقلى فإنه دائما « يتعرض للشك والريب ، وهو غير يقينى لأنه يمكن الطعن فى الوسائل التى تؤدى إليه [6] وإذن فلا بد من تقليد الله للوصول إلى العلم

---

(١) سورة طه آية ٧٢ .

(٢) مناهج الأدلة لابن رشد ص ٢٢ .

(٣) قارن مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٥٠ – ١٥٤ .

(٤) موقف ابن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة ص ٥٤ .

(٥) موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية ص ٢٦ — ٢٧ .

(٦) موقف ابن عربى من النقل والمعرفة الصوفية ص ٢٥ — ٢٦ والفتوحات جـ ٢ ص ٢٩٤ والفصوص ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

الصحيح ، فيعرف الأمور كلها بالله ، ويعرف الله بالله [١] . فالعقل ليس من طبيعته أن يحتوى على معرفة خاصة به وهو يكتسب معارفه تدريجيا ، إذ أن فكرة مقلد لخياله ، وخياله مقلد لحواسه . . وجميع هذه القوى محدودة ، فكيف للانسان أن يقلدها .

ويترك هذه القوة التى وراء العقل ، أو يترك تقليد الله (٢) . وهذا هو علم الأولياء كما هو علم الأنبياء لأن الله ، إذا كان قد علم الأنبياء ، والرسل فإنما قد علم الأولياء أيضا فالعلم حكمة ، وهو يؤتى الحكمة من يشاء [٣] .

وبعد فهذه طريقة فى المعرفة . قد أعتنقها ابن عربى ورأيناها عند كثيرين من الصوفية وإن كان ابن عربى قد أخرجها بتفصيل أوضح .

وأظهر ما فيها أنها ترمى بالعقل ، والتنزيل جانباً ، وهما عماد الدين . الأساسيان فقد جاء التنزيل ، وبه حض على الإيمان عن طريق العقل أو تأكيد هذا التنزيل . والتصديق به عن طريق النظر ، وبالإجمال فالقرآن لم يطلب منا الإيمان إلا عن هذين الطريقين ، التنزيل والعقل وأما ماوراء العقل من طور آخر فلم يعره التفاتا ، ومن قبل فصل ابن تيمية القول فى هذا الموضوع .

---

(١) نفس المصدر ص ٢٦ ، ٢٧

(٢) موقف ابن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة ص٦٦ والفتوحات جـ٢

(٣) نفس المصدر الأول ص ٥٤

(٤) وقد قال بذلك ابن عربى أيضا أنظر الكتاب التذكارى له (دكتور محمد غلاب ص ١٩٣ ، ١٩٥)

وقارن بين الطريقة الذوقية . والطريقة الاستدلالية، وانتهى فى ذلك إلى أننا لا يصح أن نقبل ما جاء عن الطريقة لذوقية الحدسية أو الإلهامية هذه ، إلا ببرهان من الكتاب والسنة لأن هذه الآلة أيضا غير محفوظة من الشيطان ، أو من الخطأ فى الذوق والتقدير [١] وفيما تقدم قد صرح ابن عربى بأنه يقيس ذوقة بمقياس الكتاب والسنة فلا يجوز له إذن أن

ينفرد بالذوق وحده وإلا وقع فى التناقض .

(١) نقض المنطق ، لابن تيمية ص ٢٨ - ٣٦ ، تفسير المعوذتين لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٢٠٢ الطبعة الأولى القاهرة سنه ١٣٢٣ هـ .

ما رأى الغزالى فى مذاهب الاتحاد والحلول والوحدة

ماذا يرى الغزالى فى مذاهب الاتحاد والحلول ومسالكها نحو وحدة الوجود ؟ يقول الغزالى[1] فى فلسفته لعلم الآخرة : (إنما نعنى بعلم الآخرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن الخبائث التى هى الحجاب عن الله سبحانه وتعالى) . فالحجاب هنا عند الغزالى ليس هو الإنية الحلاجية « كما سنرى » وإنما هو عدم صقل المرآة ، ومن هنا كانت المعرفة إزالة ومحو الجهل الذى هو الغطاء أو الحجاب « أو عدم صقل مرآة النفس . (وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة) .

(أما تلك الأمور فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة اليقينية بذات الله وصفاته وأفعاله وبحكمته فى خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا ومعنى النبوة ومعنى الوحى ومعنى الشيطان[2] . . .) . أما درجات الكشف وأنواعه التى يراها أرباب القلوب وينبثق عنها نور المعرفة فهى : (تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون ، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة ، وتارة فى اليقظة على سبيل كشف المعانى بمشاهدة الأمثلة كما يكون فى المنام ، وهذا أعلى الدرجات وهى من درجات النبوة العالية[3]) .

والخطير هنا لدى الغزالى تحديده للمعرفة الكشفية بأنها « انعكاس

---

(١) الإحياء جـ ١ ص ٢٠ .

(٢) الغزالى : إحياء جـ ١ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٨٦ .

(٣) الغزالى : إحياء جـ ١ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٨٢ ،

للصور بين القلب واللوح المحفوظ » ، (فالقلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضاً لأن فيه صورة كل موجود ، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما في إحداهما في الأخرى ، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا ، فإن كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوباً عنه ، وإن كان في حال النوم فارغاً من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت ، فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذى يبصره تحت ستر القشر « أى مستوراً بالصورة الخيالية » ، وليس كالحق الصريح مكشوفاً ، فإذا مات « أى القلب » بموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس ، وفى ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال، ويقال له : « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »[1] .

إن هذا الكشف من الغزالى يضع حلا جديداً للمعرفة الإنسانية فى أعلى صورها (وهو يختلف تمام الاختلاف عن الحل الأفلاطونى الذى يقتضى أن تصعد النفس فى عملية تذكرها إلى عالم المثل بواسطة جدل متراجع من المحسوس إلى المعقول)[٢] .

ولا شك أن هذا الجدل يعطى مثالا لعملية صقل المرآة عند الغزالى . وإذا كانت مرتبة الاستدلال مرتبة الراسخين فى العلم كما يقول الغزالى ، فإن الذوق مرتبة الصديقين ونسبة الذوق أو المشاهدة إلى الاستدلال العقلى

---

(١) الغزالى : كيمياء السعادة ص ٨٧ ، ٨٨ والإحياء ج ٢ ، ٢٣ - ٢٥ وانظر الدكتور ثابت الفندى : مؤتمر دمشق ص ١٠٧ ، ١٠٨ وانظر الدكتور محمود قاسم مؤتمر دمشق ص ١٨ .

(٢) الدكتور ثابت الفندى مؤتمر دمشق ١٠٧ ، ١٠٨ :

كنسبة الروح القدسي النبوى إلى الروح العقلى والروح الفكرى ، (فبالروح العقلى يدرك المرء المعانى الضرورية البديهية ، أما الروح النبوى القدسي فهو الذى يختص به الأنبياء وبعض الأولياء) ، (والذوق فوق العلم . لأن الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال[1]) .

المهم هنا أن نصل مع الغزالى إلى توكيد هذه الحقيقة التى تقرر أنه إذا كان الذوق يكشف حقائق يعجز العقل عن إدراكها فإنه ينبغى دائماً الرجوع إلى العقل لقبول هذه الحقائق أو رفضها ومن هنا كان هدم الغزالى لكل صور وأفكار ونماذج الاتحاد أو الحلول وما يصل أو ما يمضى بها حتما إلى وحدة الوجود وإذا قلنا إن الغزالى لا يعبر مطلقا فى فلسفته عن أية صورة من صور الاتحاد ، فإننا نجد دقة تعبيره فى ذلك حول الوصول أو القرب ، فالوصول عنده بمعنى القرب والأنس ، وقد اختار الغزالى لفظ القرب لحال العرفان اليقينى التى يجملها طابع فلسفته الصوفية بدليل من القرآن (وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب[2]) ومن هنا كان الغزالى بعيداً عن الاتصال الفارابى أو الاتصال عامة فى المدرسة المشائية ، أو الاتحاد فى المدرسة البسطامية أو الحلول فى المدرسة الحلاجية . ولا شك أن هناك فرقاً شاسعاً بين الاتصال والوصول .

أمر آخر يهدم هذا الاتجاه بمختلف صوره ، وهو إنكاره كل الإنكار لفكرة أن الله روح العالم أو أنه العالم يقول الغزالى فى شرح فكرة إن الله خلق آدم على صورته : (إن آدم أنموذج ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة لما هو أنموذج له ، فالروح الإنسانى يحاكى الله فى ذاته وصفاته وأفعاله فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم ، والجسم الإنسانى عالم صغير فى مقابلة العالم

---

(١) الغزالى : الإحياء ج ١ ، ١٤٢ .

(٢) آية ١٨٦ من سورة البقرة .

الكبير . . . كل جزء منهما له نظير فى الآخر[1] ويتساءل الغزالى : (هل الله روح العالم ؟ كلا . . . أما الدليل فهو أن الله خالق العالم بإرادته واختياره وهو الحافظ له ، والقادر على إفنائه باختياره وإرادته ، وإلا لما كان هناك معنى للخلق ولا للاختيار ولا للارادة) . وقد وصل الغزالى إلى هذه النقطة بالنظر إلى نفسه ، فوجد أن المسلمة الأولى (وهى أن له إرادة ، والنظر إلى الإرادة يحل مشكلة العالم بأجمعه[2]) ولا شك أن الغزالى حين يكشف بالذوق عن الحقائق التى يعجز العقل عن إدراكها، ويضع العقل مقياساً ومرجعاً للتمييز بين المفهوم والميقون من هذه الحقائق لقبولها أو رفضها يؤكد قيمة العقل وقيمة الذوق أيضاً ، ويؤكد أيضاً قيمة الإرادة والاختيار والحرية بالنسبة لله ، وبالنسبه للإنسان أيضاً ، كما يؤكد أن العبد عبد والرب رب ، كما يؤكد أن النظر فى الإرادة يحل مشكلة العالم كله وهنا يكون الغزالى أدق من ديكارت فى نظرته إلى الفكر حين قال : أنا أفكر ، لأن

النظر فى الفكر كما ذكرنا مع الغزالى لا يؤدى بصاحبه إلى شيء ، بل لا يحل مشكلة الإنسان وصلته بالله والحياة كما حلها الغزالى فى فلسفته للإرادة حين قال أنا أريد . . أنا أمارس تجربة اليقين فأنا موجود إن فكرة هدم الغزالى لنظرية الاتصال والاتحاد والحلول ونتائج ذلك بهذا النهج تعطينا فكرة واضحة عن منهجيته الأصلية التى تصل بنا فى تحليلاتها إلى الأمثلة والحجج الدقيقة ، يقول الغزالى : فليس للعارف أن يزعم إدراك الذات الإلهية فضلا عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه ، وإذا كانت المشاهدة أسمى مرتبة من الاستدلال ، فإنها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب ،

(١) الغزالى : المنقذ ٤٤ ، ٤٥ .

(٢) الغزالى : ٤٤ ، ٤٥ :

وانظر أيضاً :

Macdonald B, Development of muslem Thrology p 2Ȼ1. Vol,I

وإذا وجدنا متصوفاً يدعى أنه الحق - (كالحلاج) وجب تأويل قوله : إما على أن يعترف بأن لا وجود له إلا بالحق ، وهذا التأويل منه بعيد ، لأن اللفظ لا ينبىء به ، ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق) وإما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته فيكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره ، وعلى هذا الاعتبار العقلي وحده يمكن فهم شطحات الصوفية ، لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواه يجوز له لا على سبيل الحقيقة أن يقول إنه هو هو)[1] ، ولا شك أن حسن ظن الغزالى هو الذى يبرر اعتذاره عن شطحات الصوفية على أساس أن ما يقولونه ليس هو الحقيقة . أما إذا كانوا يؤكدون أن مايقولونه هو الحقيقة . فكل مايقولونه عن الحلول والاتحاد والاتصال فهو غير صحيح ، بل هو باطل والمسألة فى نظر الغزالى مجرد استغراقات ، وهى نوع من القرب (يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتصال وكل ذلك خطأ) (فالله يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله ، ولكنه يظل باطناً لشدة ظهوره ، وعندئذ لا يظهر إلا للعقل لا للحواس ، وإذا فهم الذوق هذا الفهم لم يكن هناك ما يدعو العقل لإنكاره) ؛ (وإن من ليس له قدم راسخة فى المعقولات ربما لم يتميز أحدهما عن الآخر (ذات الله وذاته) - فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو فيقول أنا الحق)[2] ، ويفسر الغزالى مصدر الحلول وموضوعه فيقول :إنه جاء عن المسيحية ثم ينفيه بقوله (إنه لا يتصور بين عبدين فكيف يتصور بين العبد والرب والعبد عبد والرب رب ؟) (أوليس معنى الحلول هو انطباق جوهر على جوهر أو جسم على جسم أو عنصر فى جوهر؟) . إن هذا يستحيل عقلا نسبته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف (مهما بلغت هذه النفس

---

(١) المصدر السابق للغزالى فى المنقذ ٤٤،٤٥ وكيمياء السعادة ٨٧،٨٨ .

(٢) المصدر السابق الغزالي في المنقذ ٤٤،٥؛ وانظر له المقصد الأسنى ٢٠،٢٥

من الصفاء والتجرد عن كل ما يشغلها عن الحق ثم إذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها . فكيف يتصور عقلا أن تكون هي هو . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة ، فكيف لا نسلم به لجميع النفوس ، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة فمن المحال إذن أن يحل الله في النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر في اللبن (أو الخمرة في الماء الزلال) فإن ذلك من صفات الأجسام [١] ويذكر الغزالي [٢] أن بعض أتباع الديانات يؤكدون الحلول ، كما أن كلام بعض المتصوفة يوهمه في أوقات وجدهم . وقد حدد الغزالي أن الروافض من الشيعة زعموا أن سبحانه حل في نفس علي بن أبي طالب ، وأنهم زعموا ذلك في حياته رضي الله عنه فأمر بإحراقهم بعد قتلهم ، فاتخذوا حال الإحراق اتجاهاً ودليلا على ألوهيه علي ، إذ قالوا إن الرسول ﷺ « قال لا يعذب بالنار إلا ربها » ، وهذا ضرب من الحماقة ، ويعرف بطلانه بالنظر العقلي »

هذا النقض من الغزالي لفكرة الاتحاد أو الحلول نقض عقلي . والغزالي [٣] في تبيان الاستحالة العقلية لهذه الفكرة ومتولداتها يلجأ إلى الطريقة الجدلية المعروفة لدى مفكري الإسلام التي تبين الحالات الممكنة للاتحاد ، ثم تبرهن على استحالة كل منها ، فتنتهي بإثبات أن الاتحاد في جملته أمر لا يقره العقل في أعلى درجاته من الوعي . ذلك أنه في حال الاتحاد بين ذاتين (إما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها وإذن فليس هنا اتحاد ومثال ذلك أن الإرادة والعلم

---

(١) المصدر السابق للغزالي .

(٢) المصدر السابق للغزالي : وانظر مقدمة ابن خلدون ٣٣٠ ، ١٤٢ . وانظر مخطوط اعتقادات الصدوق القمي (ابن بابويه) دار الكتب المصرية رقم (ب ١٩١١٣) (ورقه ٢٥ ، ٦٢) وانظر الأسفرايني التبصير ص٨٥ .

(٣) الدكتور محمود قاسم مؤتمر دمشق / ١٨

والقدرة توجد فى ذات واحدة ، ولكنها ليست متحدة ، لأنه يبقى من المقرر أن الإرادة غير العلم غير القدرة . وإما أن يقال ربما تفنى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة وهذا باطل[1]) والغزالى هنا يستعمل الاستدلال العقلى ، لأن هذا مكانه فيقول متسائلا مجيباً معاً : كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم ؟ هذا احتمالان أما الاحتمال الثالث والأخير فهو القول بانعدام الذاتين معاً) ، وليس المرء فى حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال . إذ ينبغى الحديث عن الانعدام ، لا عن الاتحاد (فأصل الاتحاد إذن باطل ويعود الغزالى فيبين أن الاتحاد يمكن قبول معناه تجوزاً كما هو عند الشعراء وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ ويقال هو لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء) ، ولكن ليس من المقبول ولا من المعقول (بأن الله سيجعلنى مثل نفسه أى أصير أنا هو لأن معناه أنى حادث والله يجعلنى قديماً ، ولست خالق السماوات والأرضين والله يجعلنى خالق السماوات والأرضين ، ومن صدق بمثل هذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم ، ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل ، وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله[2]) .

والغزالى المتسع الأفق النافذ البصيرة ، وإن لم يعاصر مذهب وحدة الوجود كفلسفته مدرسة ابن عربى . فإن الغزالى كان يحس بمقدماته وبذوره فى مدرسة الحلاج ولهذا قال فيه ما ستقوله الفلسفة الحديثة الواعية من بعده وقد تحدث عن وحدة أخرى ليست مغلقة كما سنراها لدى ابن عربى .

إن الوحدة لدى الغزالى هى وحدة الصنعة التى تدل على الصانع الحكيم

---

(١) الغزالى : المقصد الأسنى المصدر السابق وانظر تهافت الفلاسفة نص وهامش (٢٩٥ ، ٢٩٧) تحقيق سليمان دنيا .

(٢) المصادر السابقة للغزالى فى المقصد الأسنى والتهافت .

المبدع ، وهى الكمالى المطلق ، لأنها تنبىء عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال ، الذى يعم كل ما صنع إنه يرى الوجود بعينين : عين تراه فى أعلى مقاماته وهى مملكة الوجود المنفرد أو الوجود الحق الذى ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال ، وعين تراه فى مملكة التعدد الذى يشمل الموجودات كلها فى تعلقها بالوجود الحق . يقول الغزالى [١] : (ومنتهى معراج الخلائق المملكة الفردانية فليس وراء ذلك مرقاة إذ أن الرقى لا يتصور إلا بكثرة لأنه نوع إضافة يستدعى ما منه الارتقاء ، وما إليه الارتقاء ، وإذا ارتفعت الكثرة حققت الوحدة ، وعطلت الإضافة ، وطاحت الإشارة فلم يبق علو ولا سفل ولا نازل ولا مرتفع فاستحال الترقى واستحال العروج فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج) .

هنا يكشف الغزالى عن المذهب الذى جاءتنا به الفلسفة الحديثة فأكدت أن الرقى لا يتصور إلا مع وجود كثرة متباينة ، فالرقى صعود إلى فوق أو تقدم إلى أمام ، فإذا لم يكن ثمة كثرة فإن الصعود إلى فوق مستحيل ، لأنه صعود إلى فوق ما ، والتقدم إلى الأمام غير ممكن لأنه تقدم إلى أمام ما ، وإنما يقع فى عالم الكثرة والتعدد ، ومن ثم فلا بد من وجود متعدد متكثر ولكن ما حدود مفهوم الوجود المتعدد المتكثر لدى فسلفة الغزالى ؟ الحق أنه لم يحصر الوجود فى هذه الوحدة التى سماها مملكة الفردانية ، وإنما عدهذا وجهاً من أوجه النظر إلى الوجود ، وأن الوحدة إنما تقع (فى نظر أولى البصيرة من أصحاب الكشف) ، (أما واقع الحياة فإن الناس يرون الوجود

---

(١) الغزالى : مشكاة الأنوار ١٢٢ ، ١٥٢ وانظر الإحياء ج ٣ ، ٣٤٠ ، ٣٥٠ . وهذا معناه أن فى المشكاة آراء يمكن قبولها فى اتفاقها مع المنهج الأصلى وبهذا لا يمنع أن فيها مدسوسات أيضاً تظهر سافرة فى تناقضها مع منهج الغزالى الأصيل المتفق مع روح الإسلام الصحيح .

فيه على ما هو عليه فى حواسهم ومدركاتهم وجوداً متعدداً متكثراً [١]) .

الوحدة إذن فى نظر الغزالى حال عارضة ، وهو لا يقول بها مطلقة فى الناس عاملة فى الحياة وإنما يحصرها فى أضيق حد وبعدها حالا خاصة بأصحابها الخواص العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة ، فقد (اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق ، ومنهم من كانت له هذه الحالة عرفاناً علمياً كما فى تصورات الفلاسفة ، ومنهم من صارت له ذوقاً وحالا وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة فلم يبق عندهم إلا الله ، فسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الآخر : سبحانى ما أعظم شأنى ، وقال آخر : مافى الجبة إلا الله) . ورغم أن الغزالى يؤكد أن هذه الأمور (لا تقع فى تقدير الإسلام ، ولا تدخل فى تعاليمه [٢]) فإنه يعتذر عن بعضهم بلسان العقل فيقول : (فلما خف سكرهم وردوا إلى سلطان العقل عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد) ولعل الغزالى يقصد البسطامى الذى كان « كما سنرى » فى حالة استغراق عنيف وشطحات ، ولكنه لم ينكر حال الاتحاد ، لأنه كان يفضل حال السكر عن الصحو .

من هنا أخذ على الغزالى أنه كان متسامحاً مع الصوفية وليس متسامحاً مع الفلاسفة وهذا صحيح إلى حد كبير ، وقد ذكر الدكتور محمود قاسم [٣] أنه كان ينتظر من الغزالى أن يكون أكثر تسامحاً مع فلاسفة المسلمين الذين كفرهم وبدعهم مادام يعترف بعجزهم عن الوفاء بالبراهين فى المسائل التى كفرهم بها . كما تسامح مع الصوفية فى نتائج شطحاتهم ودعاواهم . أقول إن هذا صحيح ، ولكن الغزالى الذى كفر وبدع الفلاسفة فى صدر شبابه الفلسفى

---

(٢) المصدر السابق للغزالى فى الإحيا والمشكاة .

(٢) المصدر السابق للغزالى فى المشكاة ١٢٢ ، ١٥٢ .

(٣) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ١٩١ .

مع التهافت - عاد فتسامح مع الفلاسفة أيضاً فى فيصل التفرقة ، ولم يحكم بكفرهم ، وإن حدد أخطاءهم ، وشدد عليها النكير وقارب بينها وبين طريق الكفر ، ولكنه لم يصرعلى الحكم بأنهم كفار . وقدناقش الغزالى موقفه الماضى والحاضر ووضع للمستقبل قاعدة لم يلتفت إليها حتى الأعلام أمثال ابن تيمية . يقول الغزالى [١] : (فلئن خالف الباقلانى الأشعرى فى رأى فلم يحكم المقلد للأشعرى بأن الباقلانى أولى بالكفر بمخالفته الأشعرى للباقلانى ؟ ولم صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثانى ، وبأى ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له أنه لافضل فى الوجود من متبوعه ومقلده) . ويعود الغزالى فيقرر أن التكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه ، (ولكن لعلك تشتهى أن تعرف حد الكفر لترعوى عن تكفير الفرق وتطويل اللسان فى أهل الإسلام : الكفر هو تكذيب الرسول ﷺ فى شىء مماجاء به ، والإيمان تصديقه فى جميع ماجاء به ومن كفر مسلماً فقد كفر [٢]) .

لقد رجع الغزالى عن تكفيره إذن ، ولكنه لم يتسامح لا مع الفلاسفة الخلص ولا مع الفلاسفة الصوفية فى دعاواهم المسقطة للتكاليف الشرعية أو المزهوة المغرورة باحتواء علم الأولين والآخرين ، وفى دعاواهم بالتسوية بين الحلال والحرام والتسوية بين الباطن والظاهر أو بين الحقيقة والشريعة ، وفى دعاواهم برفض الأحكام ورعونتهم فى أقوالهم بأن الله مستغن عن أعمال عباده ، وإزدرائهم الفقهاء والمفسرين والمحدثين والتطاول عليهم يقول الغزالى [٣] عن هؤلاء المدعين المنحرفين (ولا يعرف هذه الأمور إلا

---

(١) الغزالى : فيصـــل التفرقة ٢٣ ، ٢٥ القاهرة ١٣٢٥ هـ انظر الجواهر للغزالى ٤٩ ، ٨٩ نفس الرسالة وأنظر أيضاً هامش تهافت الفلاسفة للغزالى ٢٩٥ ، ٢٩٧ تحقيق سليمان دنيا .

(٢) الغزالى : المصادر السابقة فى فيصل التفرقة وتهافت الفلاسفة .

(٣) الغزالى : إحياء جـ ٣ : ٣٤٨ ، ٣٥٠ والمشكاة ، ١٢٢ ، ١٥٢ .

بالأسامى والألفاظ ، لأنه تلقف من ألفاظ الطامات والمقامات كلمات فهو يرددها ، ويظن أن ذلك من علم الأولين والآخرين فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء بعين من الإزدراء فضلا عن العلوم ، ويدعى لنفسه أنه الواصل إلى الحق ، وأنه من المقربين وهو عند الله من الفجار المنافقين ، وعند أرباب القلوب من الحمقى الجاهلين) . (ومنهم من يدعى الوجد ويزعم أنه واله بالله ، ويدعى حب الله قبل معرفته ، ثم لا يبتعد عن مقارفة ما يكره) . (وفرقة وقعت فى الإباحة ، وطووا بساط الشرع ، ورفضوا الأحكام ، وسووا بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملى . . . . .) ويقول الغزالى درجة المعرفة لدى هؤلاء . ومكان حقيقة المعرفة منهم حين يقول فى دقة : (ومثالهم مثال من يرى كوكبا فى مرآة أو فى ماء فيظن أن الكوكب فى المرآة أو فى الماء فيمد يده إليه ليأخذه وهو مغرور ، وأنواع الغرور فى طريق السلوك إلى الله لا تحصى [١]) .

ثم يعود فيعطينا درساً عن فائدة الاختلاف بين الآراء السالكة طريق المعرفة ليقرر لنا نتيجة تجربته الصائبة منذ عهد صباه ، فى مجانبة التعصب والتشييع دون فهم ، ومجانبة التقليد حتى فى أمور العقائد الموروثه (ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث فناهيك به نفعاً ؛ فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر فبقى فى العمى والضلال [٢]) .

ومع ذلك فيجب أن نعترف بأن الأصداء التى شاعت عن آراء ذى النون المصرى لم تحمل معها حقيقة كاملة ، بل حملت حقيقة التيارات الغريبة التى نمت وترعرت فى مدارس النظريات المنفصلة ، وكانت بدايات ثمارها لدى تلميذه الأول أبى يزيد البسطامى (ت ٢٦١ هـ) الذى توفى بعده بأعوام قليلة لا تبلغ العشرين . فلنمض إذن مع الركب المنفصل لدى رائده الأول أبى يزيد البسطامى .

(١) المصدر السابق فى الإحياء جـ ٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ وانظر المنقذ من الضلال ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ .

(٢) المصدر السابق للغزالى فى المنقذ وفيصل التفرقة .

ما رأى الغزالى فى الذوق « الحدس »

عرفنا رأى الغزالى فى مذاهب الاتحاد والحلول والوحدة ، وتتعرف الآن على رأيه فى الحدس أو الذوق الصوفى وإيجابيته لنتعرف من خلاله على الجانب المقابل من التصوف غير الإيجابى ، ولنصل مع الغزالى فى هـذا الجانب إلى رأية فى جوهر المعرفة وهو المحبة .

إن الأصل الفلسفى لقيام هذا المصدر الجوهرى من مصادر المعرفة اليقينية لدى الغزالى وغيره اعتقاد أن الكثرة التى يعج بها العالم الحسى ، وتشيع كذلك فى أفكارنا العقلية لا بد أن يكون لها مبدأ يوجدها وهو الله — ولما كان لا تدركه الأبصار ولا العقول فلابد أن تكون هناك ملكة خاصة تهيء له أسباب الوصول أو الاتصال أو الاتحاد أو الحلول حسب المذاهب الصوفية المختلفة . والغزالى كما ذكرنا وفصلنا لا يؤمن بهذه المذاهب التى تتعدى مفهوم الوصول إلى أية صورة من صور الانحراف الأخرى ، هو يقسم التعليم إلى نوعين تعليم إنسانى اكتسابى قوامه الفطرة الصحيحة والاستعداد للتلقى والتعليم القائم على الكتاب والسنة من المربى السليم ذى القدوة الحسنة ، وهو معروف ، وتعليم ربانى (لا واسطة فى حصوله بين النفس والبارى وإنما هو الضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف [1]) .

ويحدثنا الغزالى عن إخطوات العلم اللدنى التى بها يفيض من فوق ، فيقول: (إن هـذا العلم اللدنى يكون بعد التسوية كما يقول الله تعالى : (ونفس وما سواها) [2] ، وهذا الرجوع يكون بثلاثة وجوه : الأول تحصيل العلوم

---

(١) الغزالى : الرسالة اللدنية ص ٤٠ .

(١) آية ٧ من سورة الشمس .

جميعها وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها . الثانى الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة التى أشار إليها النبى ﷺ فى قوله : (من عمل بما علم أورثه الله العلم بما لم يعلم) . الثالث التفكر فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تفكرت فى معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب كالتاجر الذى يتصرف فى ماله بشرط التصرف السليم ينفتح عليه أبواب الربح ، وإذا سلك طريق الخطأ وقع فى مهالك الخسران . فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب عالماً كاملا عاقلا ملهماً [١] مؤيداً . .)

وإذا كان الغزالى قد حدد لنا فى منهجه الصوفى أن مفتاح أكثر المعارف أواصفى المعارف هو : (قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى) ، ومن هنا ينبثق العلم اللدنى عن طريق الذوق أو الحدس الصوفى — إذ كان هذا ما حدده لنا فى تجربته ؛ فإنه لا يتفق مع الصوفية فى نقطتين : الأولى : اعتقاد من اعتقد منهم ومن سايرهم فى أن الحياة الدنيا وهم لا حقيقة له ولا وجود له ، وهذا مصدر وحدة الوجود . الثانية : اعتقاد من أعتقد منهم ومن سايرهم فى أن الدنيا مصدر الشر وأس كل بلاء . والغزالى الواعى يصل بنا إلى حقيقة هامة هى أن الاعتقاد بعدم الدنيا وأهميتها — ذلك الاعتقاد المرتبط بأن الدنيا أصل الشرور والبلاء يؤدى إلى تناقض يسقط نظرة أصحابها وتسقطهم معها فى بحر الباطل . (فالشىء الوهمى لا يمكن أن يكون مصدراً لأية حقيقة [٢]) ، فإذا كانت الحياة الدنيا التى نعيش فيها ليست حقيقة ، فكيف نقول بعد ذلك بأنها المصدر لأية حقيقة ما ؟ ومن هنا تتحدد قيمة التصوف الإيجابى والتصوف السلبى . فالتصوف السلبى الذى يحاربه الغزالى فى مختلف

(١) المصدر السابق للغزالى فى الرسالة اللدنية .

(٢) الغزالى : ميزان العمل ٣٦ ، ٣٧ — ٤٠ ، ٨٤ وانظر المنقذ ص ٤٠ وانظر المستصفى من علم الأصول له أيضاً ص ٣ .

نظرياته الإيجابية ينكر على التصوف السلبي فى مختلف نظرياته وصور اعتقاداته بأن الجسد سجن للنفس ، وأن الحياة الربانية ، لا تقوم إلا على أساس محو الجسد ، فإن الجسد ليس سجن النفس بل بيتها الذى تسكن إليه وهى راعيته المؤلفة بينها وبينه ، والحياة نفسها ليست سجناً ، بل هى ميدان للتعرف على جوانب الخير والعمل بشرعة الله وسنن رسله ، على أساس من حب الله الذى هو مدد يستعان به على مواجهة الصعاب والعروج بهذا الحب إلى المعرفة الحقة [1] .

الخطير هنا لدى الغزالى هو مذهبه المفتوح ، فالحدس فى التصوف السلبى قد يكون مصدراً يقينيا من مصادر المعرفة ، ولكن عند صاحبه فقط أى أنه هنا يكون مصدراً فردياً . والعكس فى التصوف الإيجابى ، فأمره مشترك وبابه مفتوح . لكن مجال الوهم فى الجانب السلبي كثير ، ولهذا كانت كثرة الشطحات والدعاوى التى ازدحم بها الجانب السلبي فى نظريات الاتصال أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود . وقد توسعت الفلسفة الحديثة فى تحليل مفهوم الحدس كما فهمه الغزالى فذكرت أن الذوق الذى يعتمد عليه التصوف الإيجابى ذوق من نوع خاص نستطيع أن ننظر إليه على أنه تفوق على العقل ومعرفة فائقة للعقل (Supra — imtellectelle) أومقدرة فائقة للعقل المطمئن ، أو أنه فيه عقلية لا يشعر بها إلا من أخذ نفسه بالتفكير العقلى زماناً طويلاً كسبته الخلوة العقلية فيه نوعاً من الذوق ، وقد أدرك ذلك حديثا برجسون (ت ١٩٤١ م) فى كتابه (منبعا الدين والأخلاق) ، وفى كتابه التطور الخلاق ، كما أدرك ذلك أيضاً وليم جيمس (ت ١٩١٠ م) فى كتابه تنوع التجربة الدينية [2] ، وهو ما أدركه قبلهما الغزالى بقرون حين ، فقد

---

(١) الغزالى . إحياء ج ٤ ، ٢٧١ / ٢٨١ - ٢٨٤ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : انظر عن برجسون ص ٤٢٢ ، =

فلسفة الذوق على أساس صاعد من العقل ، فحطم التعارض القائم بين المعرفة الاستدلالية والمعرفة الحدسية ، بل جعل الحدس سمواً الاستدلال ومقدرة فائقة للعقل . والغزالى الذى اشترط لانبثاق المعرفة اللدنية (تحصيـــل جميع العلوم ، وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها) هو الغزالى الذى دعانا لتجربته التى أنكرت التقليد الأعمى منذ الطفولة ، هو الغزالى المتطور الذى أكد : أن الحقيقة (هى فقه النفس) [١] ، وأن اليقين هو الإيمان كله) ، (ولا بد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ثم ينفتح للقلب طريقه) [٢] . ولا بد من توفيق الله - هذا التوفيق الذى إذا انتفى (انتفى لفقده الوصول إلى شىء من الفضائل) [٣] . وهو هو الغزالى الذى كان يهاجم أرسطو حين هاجم الفارابى وابن سينا والمدرسة التقليدية المشائية فى الإسلام ، وقد رأى لزاما عليه أن يحارب أرسطو باسم المسلمين على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم كما يقول دى بور [٤] .

وهو هو الغزالى الأصيل الذى اتخذ سلاح أرسطو حين هاجمه ، ليؤكد عدم كفره بقوانين الفكر الأساسية التى هى كالقضايا الرياضية ، وليؤكد أنه حين يريد مناظرة الفلاسفة بلغتهم بين أنهم لم يفوا بشىء من ذلك فى العلوم

= ٤٣٣ وعن وليم جيمس ٤٠٠ ، ٤٠٨ وأنظر على استقصاء كتاب التطور الخلاق ترجمة الدكتور محمود قاسم .

(١) الغزالى : ميزان العمل ص ٣٦ ، ٨٤ .

(٢ و ٣) الغزالى : المصدر السابق لميزان العمل ص ٨٤ وأنظر الإحياء جـ ١ ، ٧٢ وما بعدها .

(٤) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة ص ٢٥٥ ، ٢٧٢ .

الالهية التى ليس مكانها أو مجالها العقل واستدلالاته [1] . فهو لم يهدم الفلسفة فى ذاتها ، ولكن منهج الفلاسفة فيما وراء العقل لقد كان الغزالى فى الواقع أعمق من هذه النظرات السطحية . فقد كان فى أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقالات العارضة . وهو حين كتب تهافت الفلاسفة فى صدر شبابه ونضجه الفلسفى فتت وحلل مزاعم ودعاوى الفلاسفة ليرى منها ماهو ضرورى بديهى ، وما هو نظرى استدلالى ، فإذا لم يجد لهم برهانا استدلاليا ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافى العقل ، وأقر لها بالضرورة [2] . من هنا أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها الفلاسفة الذين حسبوا الدين انقياداً أو ضرباً من المعرفة حقائقها أدنى من الفلسفة ، فأكد الغزالى شطط هذا كله حين أكد أن الدين ذوق وتجربة من جانب العقل والقلب ، وليس مجرد أحكام شرعية ، كما أكد عدم التعارض بين الذوق والعقل واعتبر الذوق هو للمعرفة الفائقة للعقل كما ذكرنا .

نصل من حديثنا مع الغزالى فى فلسفته للمعرفة إلى ربط الحب بالمعرفة ، وتحليله النفسى لفلسفة المحبة تحليلا لا يقل فى قيمته النفسية والفلسفية عما وصل إليه الفلاسفة المحدثون .

هل يسبق الحب المعرفة ؟ وهل تنشأ المعرفة عن الحب ؟ أم أن المعرفة هى التى تتقدم على الحب بحيث يكون نتيجة لها ؟ . . . الغزالى يقرر أنه لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك (إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرف ، ولهذا لم يوصف الجماد بالحب ، انما الحب خاصة من خواص الحى المدرك) [3] . ولما كانت الحواس هى المصادر الأولى للمعرفة ، فإن الغزالى

(١ و ٢) الغزالى تهافت الفلاسفة ص ١٣ و ١٤ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦ .

(٣) الغزالي : احياء علوم الدين ج٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ .

يصل من هذا إلى التفريق بين أنواع السعادة الحاصلة لكل مصدر من مصادر المعرفة حسية وعقلية وذوقية ، فيسبق الغزالى بهذا « اسبنوزا ، ت ١٦٧٧م » فى الفلسفة الحديثة فى البداية والنهاية وفى المنهج أيضا .

يقول الغزالى [١] : (إن لكل حاسة لذة ينشأ عنها حب لما تدرك . فلذة العين فى النظر إلى الصور الجميلة والمناظر البهيجة ولذة الأذن فى سماع النغمات الشجية ، وهكذا) . على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة اختصت إدراك الروحانيات والآلهيات التى لا صلة بينها وبين عالم المادة . وهذه الحاسة يسميها الغزالى عقلا ، أو قلباً أو نوراً ، والحب الناشيء عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنية مقصور على الإنسان وحده . على عكس الحب الناشيء عن الإدراك بالحواس الظاهرة ، فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولهذا كان العقل الباطن ، أو النور الكامن أقوى وأرقى من الحس الظاهر ، وكان جمال المدركات بالبصيرة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة . ولهذا كانت اللذة الحاصلة فى باطن الإنسان (إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التى تقابلها ومبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحانية الباطنة) .

هذا الذى يقوله ويحلله الغزالى هو ما وصل إليه اسبنوزا [٢] فى فلسفته للمحبة المتولدة من المعرفة الحدسية (Connaissance intutive) أو المعرفة التامة بالجوهر الإلهى (Connaissnce Adéquate) ولما كانت المعرفة الحدسية مرادفة للمعرفة المباشرة كانت معرفة الله حدسية مطلقة ، لأنها معرفة كاملة (على نحو ما نستيقن من وجود النور لمجرد إدراكنا له) ، كما يقول

---

(١) جـ ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٢) اسبنوزا Spinoza : Ethique Y. proposition XXXII

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ ، ١١٨ .

اسبنوزا (١) وهـذه المعرفة الـكاملة التامة المطلقة واضحة ، بينما المعرفة الجزئية الإنسانية فيما بينها وبين الناس والأشياء ليست واضحة ، بل تتميز بالغموض لا الوضوح والتعقد لا البساطة . . .

وما وصل إليه الغزالى فى تمييز درجات السعادة تبعاً لمصادر المعرفة ونوع محبتها وصل إليه « اسبنوزا » حين انتهى إلى أن (كل ما نعرفه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة « المعرفة الحدسية » يحدث فى أنفسنا لذة أعظم مما نشعر به من اللذة العقلية واللذة الحسية (٢)) . وعلى هذا فإن حب الله حباً عقلياً ذوقياً إنما ينشأ عن هذه المعرفة الحاصلة بطريق المعرفة الحدسية الـكلية ، (لأن اللذة إنما تحصل عن هذه المعرفة مصحوبة بفـكرتنا عن الله من حيث هو علة ، وهذا فى رأيه هو حبنا لله لا من حيث تصورنا له حاضراً بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلى) . وهـذا هو ما يسميه « اسبنوزا » (بالحب العقلى لله) (٣) .

ولما كانت غاية الغزالى من فلسفته المعرفة عامة هى الحرص التام على سلامة التوحيد ، فقد ارتبطت نظريته فى المحبة والمعرفة بنظريته فى التوحيد (٤) فالله وحده المعبود المتفرد (الذى لا يقبل المعية بحال لأنها تستوجب المساواة فى الرتبة ، وهذه المساواة نقصان فى الـكمال) « (وإذا كان الـكمال من كيفيات الألوهية فإنه يصير من هذه الناحية موضوعات للمحبة عند الإنسان) (٥) ،

---

(١) Goblot : Vocad. philos p. 24,

(٢) و (٣) Sbinoga : Ethipue V-proposition XXXII

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ ، ١١٨ .

(٤) و (٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ج٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ وانظر ج٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

ولكن الغزالى الحصيف لا ينسى أن يعود فيؤكد أن من كال المعرفة .. (الاعتراف بالعجز عن معرفة الله [١]) . وهنا يصل بنا الغزالى إلى العمق النفسى فى تحليله للمحبة ، فيقول إنها معاناة (والمحبة معاناة حتى تصل إلى الكمال ، لأنه لا بد أن تستغرق كل القلب) [٢] . فإذا ذكرنا أن ابن القيم السلفى « ت ٧٥١ هـ » قد مضى فى ركب الغزالى السنى فى نظراته للمحبة والمعرفة وخاصة فى الصلة [٣] بينهما ، وأن ابن القيم السلفى فى الوقت نفسه تلميذ ابن تيمية « ت ٧٢٨ هـ » فى تراثه الفكرى السلفى عامة والصوفى خاصة فإننا نضع بهذا أمام الباحثين مجالات جديدة لدراسة الصلة بين التصوف السنى والسلفى ومكان كل منهما بالنسبة للآخر ، وبالنسبة للمنهج الإسلامى .

---

(١) و (٢) : الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، وأنظر ج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين ج ٢ ، ٢٢٤ وما بعدها .

نظرية الاتحاد لدى البسطامى

١ - بدايات الطريق .

البسطامى هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامى . كان جده مجوسيا أسلم اسمه سروشان . من أهل بسطام (بالكسر ثم السكون) محلة كبيرة بقومس . على جادة الطريق إلى نيسابور فتحت فى عهد عمر بن الخطاب عام ١٨ هـ . وأبو يزيد ثانى أخوته (آدم وطيفور وعلى) وكلهم كانوا زهاداً عباداً ، ولكن أبا يزيد كان أجلهم حالا كما يقول القشيرى . وقد توفى أبو يزيد عام ٢٦١ هـ [١] .

والبسطامى هو أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفى ، ويؤيد ذلك الأستاذ نيكلسون [٢] ، خلافاً لما ذكره الأستاذ ماسينيون[٣] فى نسبة ذلك لذى النون المصرى (٢٤٥ هـ) وقد أخذ البسطامى النظرية من جذورها عن الهندية فى عقيدة الوحدانية Monism ، ونسخ منها نظريته وعقيدته فى الفناء على أساس من فكرة المراقبة التى يرادفها فى الفلسفة الصوفية الهندية البوذية مصطلح « الديانا والسمادى » [SamadhiDhyana and] . والديانا هى

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ٨، طبع القاهرة ١٣٢٠ هـ وأنظر أيضا العطار تذكرة الأولياء جـ ١ ١٦٠ وطبقات الشعرانى جـ ١ ، ٨٩ ، ٩٠ .

(٢) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ترجمة المرحوم الأستاذ الدكتور أبو العـــلا عفيفى ٧ ، ٨ ، ٢٧ ، ٢٣ ، ٢٤ وأنظر النص الأصلى فى كتاب نيكلسون تراث الإسلام .

The Legacy of Islam. p. 212 - 216.

(٣) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ، وأنظر تذكرة الأولياء للعطار جـ ١ ، ١٣٧ ، ١٤٠ .

التأمل والمراقبة ، والسماذى هو الاستغراق . وبارتباط والمراقبة أو التأمل (Mebitation) بالاستغراق أو الفناء (Absorptiun) بمعنى الصعود من المراقبة إلى الاستغراق - يصل الصوفى المريد إلى أن يصبح المراقب والمراقب عنده واحداً . وهذه هى جوهر نظرية البسطامى التى أخذها عن الصوفية الهندية فى فلسفة الذيانا والسلاذى [١] . وقد أكد الأستاذ نيكلسون أن البسطامى نقل نظرية الفناء عن أبي على السندى الذى عله الطريقة الهندية (فى مراقبة الأنفاس تلك التى وصفها البسطامى بأنها عبادة العارف بالله) [٢] .

إن أول وأدق ما يواجهنا فى نظرية البسطامى قصة معراجه التى ذكرها القشيرى (٣) ، وأكد مضمونه « مخطوط النور من كلمات ابن طيفور » الذى نشره الأستاذ ماسينيون عام ١٩٢٠ [٤] .

يقول أبو يزيد (كنت اثنتى عشرة سنة حداد نفسى ، وخمس سنين كنت مرآة قلبي ، وسنة أنظر فيما بينهما ، فإذا فى وسطى زنار ، فعملت على قطعة خمس سنين أنظر كيف أقطعه ، فكشف لى فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم ، أربع تكبيرات ....) ويصل بنا البسطامى من قصة معراجه إلى قوله : (منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى ، فصرت اليوم مرآة نفسى ، لأنى لست الآن من كنتة ، وفى قوله وأنا والحق إنكار لتوحيد

---

(١) Incyclopaebia of Religion aud Vol, III.

(٢) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ص ٧٥ وأنظر العطار تذكرة الأولياء جـ ١ ، ١٦٢

(٣) القشيرى ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٢٠ هـ .

(٤) ماسينيون : مخطوط عن تكية المولوية بحلب نشره الأستاذ / عبد الرحمن بدوي في كتابة شطحات الصوفية كملحق ص ٦٥ .

الحق ، لأنى عدم محض ، فالحق تعالى مرآة نفسه ، بل أنظر أن الحق مرآة نفسى ، لأنه هو الذى يتكلم بلسانى . أما أنا فقد فنيت . . .) وهنا يصلنا البسطامى بالحلاج أو يقدم أرضه الخصبة للحلاج فيغرس بها أثمار الحلول أيضاً . ويؤكد لنا هذا ما جاء فى مخطوطه « النور من كلمات أبى طيفور » عن أبى الربيع (حدثنا خلف قال : دق رجل على أبى يزيد باب داره فقال له من تطلبه ؟ فقال أطلب أبا يزيد . قال مر ويحك فليس فى الدار غير الله) وفى رواية أخرى : (حـــدثنا خلف قال قصد أبا يزيد رجل من أصحاب ذى النون . فقال له من تطلب ؟ قال أبا يزيد فقال يا بنى : أبو يزيد يطلب أبا يزيد منـذ أربعين سنة . فرجع إلى ذى النون وأخبره فغشى عليه [1]) .

فإذا ذكرنا كما فصلنا من قبل من أن الغزالى يصل بين المعرفة والعبادة [2] وأن هذا هو ما أخذه السلفى ابن القيم [3] عن الغزالى مباشرة وعن ابن تيمية عن الغزالى — إذا ذكرنا هذا مع التصوف السنى والسلفى ، فإننا نجد أن البسطامى يفصل بين المعرفه والعبادة فصلا كاملا يؤدى إلى نتيجة خبيثة خطيرة وهى أن المشغلين المستغرقين فى العبادة بعيدون عن المعرفة ، وأن المشغل بالعبادة لا يصلح لحمل المعرفة على الإطلاق . يقول البسطامى فى وضوح (اطلع الله على قلوب أوليائه . فنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة صرفاً فشغلهم

---

(١) ماسينيون : مخطوط عن تكية المولوية بحب نشره د . بدوى فى كتابه شطحات الصوفية كملحق ص ٦٥ .

(٢) الغزالى : إحياء جـ ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، و جـ ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٣) ابن القيم . مدارج السالكين ص ٢٢٤ ، جـ ٣ .

بالعبادة) . ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة العارف وجود معروفه [١] . معنى هـذا أنه لا درجة للعارف الواصل الذى لا يعيش بالحال بل فى الحال وأن الله شغل بالعبادة من لم يكن يصلح لحمل المعرفة . أما العارفون فليسوا فى شغل بالعبادة . ويصل البسطامى فى فلسفته للمعرفة بأنه تدرج فيها منذ البداية ، وكان غلطه فى أربعة أشياء : حين توهم أنه يذكر الله ، وأنه يعرفه ، وأنه يحبه ، وأنه يطلبه ، فلما انتهى إلى درجة العارف رأى ذكر الله له يسبق ذكره ومعرفة الله به تتقدم معرفته ، ومحبة الله له أقدم من محبته له . وطلب الله له قبل طلبه له : (غلطت فى ابتدائى فى أربعة أشياء : توهمت أنى أذكره وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته تقدمت معرفتى ، ومحبته أقدم من محبتى ، وطلبه لى أولا حتى طلبته (٢) ..). والبسطامى هنا كما خالف النظرة الصوفية المعتدله التى تصل ما بين المعرفة والعبادة ، والتى ترى يقين المعرفة فى صدق العبادة استناداً إلى قول الله (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فقد خالفها أيضاً فى نظرة الافتقار - افتقار المخلوقات إلى الخالق - وأكد البسطامى الفصل بين المعرفة والعبادة وافتقار الله إلى عباده العارفين أكثر من افتقارهم إليه وطلبهم له ، حتى وصل فى النهاية إلى أن الإشارة من المشير شرك ، وأبعد الخلق من الله أكثرهم إشارة إلى الله [٣]) .

---

(١) تاريخ بغداد جـ ٧ ، ٢٧٥ وأنظر القشيرى المصدر السابق والسلمى : الطبقات ٢٤٨ وماسينيون مجموعه نصوص لم تنشر (32. - 27)

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٤٧ وانظر العطار : تذكرة الأولياء جـ ١ ، ١٦٢ .

(٣) تاريخ بغداد للبغدادي جـ٧ / ٢٧٥ ، وانظر ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر 29 .p

وحين يذكر البسطامى يذكر الشطح والشطحات ، وتفضيل مقام السكر على الصحو وعدم الانفلات منه إلى اليقظة لاستكمال رسالة الأولياء والأنبياء حسب مفهوم التصوف والمتصوفين ، وأقدم مرجع صوفى اهتم بشطحات البسطامى هو الطوسى فى اللمع لكن الطوسى كما سنرى كان متعصباً لمنطق البسطامى أكثر من سلوكه سبيل الحق الواضح . يقول الطوسى [١] : (إن سأل سائل فقال ما معنى الشطح فيقال معناه عبارة مستغربة فى وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته . .) ، (ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى فى نهر ضيق فيفيض من حافيته ؟ يقال شطح الماء فى النهر ، فكذلك المريد الواجد إذا قوى وجده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه ، وسطع ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها إلا من كان من أهلها) [٢] . هنا يؤكد الطوسى أنه لا يفهم مضمون الشطح إلا من كان من أهل الطريق . كما يؤكد حقيقة أخرى أن فى الشطح حقائق لا مجرد توهمات ينكرها الشاطح لو رجع إلى صحوه بعد سكره . أمر ثالث يؤكده الطوسى هو أن ظاهر الشطحات (مستشنع وباطنها صحيح [٣] . أمر رابع يوضحه الطوسى : هو أن كل عارف بحقيقة ما وجد ينطق حسب كل مقام أو حال فيما بينه وبين ذاته ، وفيما بينه وبين غيره حسب مقام أو حال كل عارف ، ومعنى هذا أن مقياس الحكم على الشطحات غير دقيق لأنه ذاتى يتغير حتى فى الشخص الواحد حسب كل مقام أو حال ، وإننا لا نستطيع أن نحكم على ما يقال منها حسب ظواهرها ، وإنما يجب الرجوع فى هذا إلى الخواص العارفين بها ، أو تأويلها بالرجوع إلى الراسخين ، أو الصمت حيال أسرارها ، ولا شك أن ما يدعو إليه الطوسى

---

(١) ، (٢) ، (٣) الطوسى : اللمع ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ وما بعدها طبع القاهرة ١٩٥٧ .

ضرب في العماء ، وخروج عما دعا إليه التصوف السليم من الرجوع إلى العقل لتمييز المتوهم من المعارف الذوقية أو المتحقق منها ، فربما كانت أوهام شيطان لا حقائق ملك كما يقول الغزالى ، فإذا ذكرنا زعم الطوسى من أن (أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح لأنهم متمكنون فى معانيهم[1] ، وذكرنا مثاله فى ذلك بعلم الخضر العابد الصالح الذى فاق علم موسى النبى ، فإننا ندرك شطحاً عجيباً للطوسى . فإذا كان الكمال فى الشطح ، أو كان أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح كبداية ؟ فما نهاية الكمال إذن ؟ ثم هل كان الخضر ذا شطحات ، أم أن الطوسى يقصد أن يشبه تصرف الخضر الذى كان ظاهره منكراً وباطنه الخير كل الخير بأن الشطحات فى حقيقتها الباطنية غير ظواهرها المستشنعة . وهل اللفظ إلا صورة أو قالب يشف عما وراءه ؟ ثم هل هناك حكم عدل كالعقل فى الشطحات ومضامينها ؟ إن قال الطوسى أنه لا يفهم الشطحات إلا أصحابها فهو متناقض لأن صاحب الحال لا يستطيع أن يعرف تماماً في سورة وجده ما ينطق به أو ما يشعر به تماماً ، وإذا شعر انفصل ، فإذا عاد إلى الصحو استطاع أن يدرك حقيقة ما قال ونطق لا باستناده إلى العارفين قدر استناده إلى العقل والدين اللذين هما المقياس أو الميزان السوى للحكم البعيد عن الهوى والتعصب ، والتلبيس والتأويل المتعسف الباطل .

فإذا عدنا إلى الطوسى مع البسطامى فى شطحاته وجدناه يشرح موقفه منها ومنه فى قوله[2] (وقد شاع فى كلام الناس أنه قال : رفعنى الله مرة فأقامنى بين يديه وقال لى يا أبا يزيد : إن خلقى يحبون أن يروك فقلت زينى بوحدانيتك والبسنى أنانيتك ، وارفعنى إلى أحديتك حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك

---

(١) الطوسى اللمع ٤٥٤ وما بعدها وانظر أيضاً ص ٤٦١ وما بعدها .

(٢) الطوسى : اللمع ٤٦١ ، ٤٦٢ القاهرة ١٩٥٧ .

فتكون انت ذاك ولا أكون أنا هنا) فإذا نظرنا إلى تأويلات شرح الطوسى لهذا الكلام نجده يقول فيها [1] : (قوله رفعنى مرة فأقامنى بين يديه . . يعنى أشهدنى ذلك وأحضر قلبى لذلك لأن الخلق كلهم بين يديه لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر ، ولكن يتفاضلون فى حضورهم لذلك ومشاهدتهم . وأما قوله زينى بوحدانيتك وألبسنى أنانيتك ، وارفعنى إلى أحديتك فإنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حال إلى نهاية أحوال المتحققين) . (وأما قوله حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك ، فهذا وأشباه ذلك يصف فناه ، وفنائه عن فنائه ، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية ، ولا خلق قبل ولا كون كان ، وكل هذا مستخرج من قوله صلى الله عليه وسلم : ما زال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت عينه التى يبصر بها ، وسمعه الذى يسمع به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش بها . وينتهى بنا الطوسى فى شرحه وتأويله إلى القول : (ثم إنه لا يبلغ المتحابان حقيقه المحبة ، حتى يقول الواحد للاخر يا أنا) .

فإذا لاحظنا شرح الطوسى لقول البسطامى : (زينى بوحدانيتك وألبسنى أنانيتك وارفعنى إلى أحديتك) : نجده يقول إنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حالة إل نهاية أحوال المتحققين ، والمسألة أوضح من الشرح التجريدى للطوسى ، فعبارة البسطامى واضحة فى الدعوة إلى الاتحاد بالله حتى يبلغ المتحابان حقيقة المحبة فى الاتحاد فيقول الواحد للاخر يا أنا . والبسطامى وإن لم يصرح هنا بأنة اتحد فعلا مع الله فقد صرح بذلك فى كثير من أقواله التى ذكرنا منها (وفى قولى أنا والحق إنكار لتوحيد الحق)، فالحق تعالى مرآة نفسه : (بل أنظر أن الحق مرآة نفسى) [2] . ولا شك

---

(١) الطوسى : اللمع ٤٦١ ، ٤٦٢ القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) القشيرى : الرسالة ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ ﻫ وأنظر أيضاً =

أن هـذا كان المقدمة لفلسفة الحـــلاج فى الحلول ، وإن بدت آراء للحلاج مثل البسطامى ، كما رأينا وسنرى ، تحاول تغطية السافر من مذهب الاتحاد أو الحلول بصورة وحـدة الشهود . وقـد أكد الطوسى ـ رغم محاولات تأويلاته المتعسفة ـ الخطوط الرئيسية فى نظرية البسطامى فيما حكاه عنه ابن سالم من أن فرعون ذاته لم يقل ما قال البسطامى عن الله . يقول الطوسى[١] ، (قال ابن سالم : فرعون لم يقل ماقال أبو يزيد رحمه الله لأن فرعون قال : أنا ربكم الأعلى ، والرب يسمى به المخلوق فيقال رب بيت ، ورب مال ، ولـكن أبا يزيد رحمه الله قال : سبحانى سبحانى سبوح . وسبحان اسم من أسماء الله لا يجوز أن يسمى به غير الله) . ويدفع الطوسى فيقول : (إننا لو سمعنا رجلا يقول لا إله إلا أنا فاعبدون . ماكان يختلج فى قلوبنا شىء غير أن نعلم أنه يقرأ القرآن ، وكذلك لو سمعنا أبا يزيد وهو . يقول سبحانى لم نشك بأنه يسبح الله ويصفه بما وصف به نفسه) . ولاشك أن قياس الطوسى باطل . فإن قارىء سياق القرآن فى نصه الأصلى يرى باطلا أن الله يتكلم على لسانه ، أو يتكلم هو بلسان الله فى اتحاده أو حال شهوده ـ إن تعمقنا وراء تأويلات الطوسى وقياساته الباطلة ـ المهم إذن أن الشطح الذى هو بداية الـكمال عند العارف كما يرى الطوسى مع البسطامى يجعل النفس تدرك فى حضرة الألوهية أن الله هى ، وهى هو . من هنا كان الشطح عتبة الاتحاد ، وجسر الفيض الذى يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب إلى المتـكلم حال النجوى ، وفى صيغة الغائب حال الذكر .

ماسينيون عن مخطوط حصل عليه من تـكية المولوية بحلب نشرة كملحق الأستاذ الدكتور : عبد الرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفية ص ٦٥ أصل المخطوط رقم ٢٧٨٤ مكتبة الأوقاف ببغداد . وأنظر أيضاً ماسينيون : بحث فى المصطلح الفنى للصوفية المسلمين باريس ١٩٢٢ ص ٩٩ ، ١٠٠ .

(١) الطوسى : المصدر السابق اللمع ص ٤٦١ ، ٤٦٢ .

يقول الأستاذ ماسينيون [١] (وعلى رصيد الاتحاد الصوفى تقف ظاهرة الشطح - هذه الدعوة إلى التبادل ، فيوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره ، وترغب النفس فى التعبير بصيغة المتكلم . . .) ومن هنا انتفت التفرقة وصار الاتحاد . وعلى هذا الأساس نجد أن العناصر الضرورية للشطح كبداية لكمال العارف .

(١) أن يصدر عن سورة الوجد (٢) أن تكون التجربة تجربة اتحاد
(٣) أن يكون الصوفى الواصل فى حال سكر هو عمق الصحو لدى العارفين أمثال البسطامى المفضلين للسكر على الصحو
(٤) أن يتم ذلك كله والصوفى فى حالة لا شعورية [٢] « فى حالة من عدم الشعور » . ولا شك أن اللاشعور ليس هو عـــدم الشعور ، وإنما هو شعور من نوع آخر ، أو مرتبة وراء الشعور لها مساس به . . المهم أن الصوفى الشاطح يتكلم بلسان الحق كلاما وهو يجتاز عتبة الاتحاد ، وحال الاتحاد - هذا الكلام ظاهره مستشنع وباطنه صحيح كما يقول السراج الطوسى - فيما ذكرناه لكن ما بواعث الوجد التى يصدر عنها الشطح ؟ يقول الطوسى [٣] عن أبى سعيد الأعرابى (الوجد ما يكون عن ذكر مزعج أو خوف مقلق أو توبيخ على زلة ، أو بمحادثة لطيفة أو إشارة إلى فائدة ، أو شوق إلى غائب أو أسف على فائتة ، أوندم على ماض ، أو استجلاب إلى حال ، أو داع إلى واجب ، أو مناجاة بسر) - (وهى مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن ، والغيب بالغيب ، والسر بالسر واستخراج مالك بما عليك

(١) ماسينيون : بحث فى المصطلح الفنى للصوفية ص ٩٩ ، ١٠٠ .
(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص ٤ وقد ذكرها خطأ
(٣) الطوسى : اللمع ص ٣٠٩ .

مما سبق لك لتسعى فيه فيكتب لك بعد كونه منك فيثبت لك قدم بلا قدم وذكر بلا ذكر)

والمهم لدينا أن المناجاة بسر حتى « يصبح المعبود هو الباطن ، والعبدهو الظاهر بمعنى أن باطن العبد ظاهر المعبود ، وباطن المعبود ظاهر العبد » . ومن هنا جاء الحلاج فقال : إن ناسوت الله يظهر سر سنى لاهوته الثاقب كما سنرى معه ، (وبأداء ما يجب على العارف من حقوق الرعاية والواجبات نحو الحق يكتب له ما كان له) أى يصير ويستحيل من الناسوت إلى اللاهوت ، فيتحقق الاتحاد بين كليهما ، أو يفنى الناسوت ولا يبقى غير اللاهوت ، لأنه هو الذى كان فى الأصل العائد فى « استخراج مالك بما عليك مما سبق لك » ، وهنا يثبت اللاهوت بلاناسوت (فيثبت له قدم بلا قدم) ، ولا يعود فى حاجة إلى ذكر (فيثبت له ذكر بلا ذكر) ، فقد استغنى بالذكر المذكور عن الذكر الذاكر فصار ذكراً (مذكوراً) بلا ذكر - (ذاكر) . . . من هنا ندرك عنصر السر فى الوجد المولد للشطح كعنصر أساسى يتلوه عامل الشوق إلى الاتحاد ، وهو أهم العوامل فيحس العارف بأنه (شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلمع نور أزلى وشهود رفمى [١]) . هنا شوق مشفوع بالرجاء إلى الاتحاد بالله ، ورجاء فى تحقيق هذا الاتجاه بما يلوح من نور يضىء منه عالم القدس ، ويطلع على ما فى الغيب من الحقائق . لكن هذا الضياء فى أول طريق الوجه كثيراً ما يكون سرابا فيبادر المشتاق فلا يجد شيئاً ، وهنا يتابع فى قلق عارم طريقه مهاجراً بشوقه ، ولهذا يعيش فى قلق متصل ربطه الدكتور عبد الرحمن بدوى [٢] بالوجودية فى قلقها

---

(١) ضياء الدين الكمشخانلى . جامع الأصول ص ٣٦٧ القاهرة ١٩٢٠م .

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ٨٢ ، ٩٥ .

وخاصة عند كير كجارد (١٨٥٥ م) . ونقول إن القلق الوجودى فى واقعه يعتمد أساساً على عبودية الإنسان للخطيئة ، وقلقه المتصل على تأمل حريته فى صميم تلك الخطيئة ، وشعورة المتأجج بذلك ، وقلقه المتصل على التحرر (حتى يصبح الفداء ممكنا ، وحتى يخلى القلق سبيله للشعور بالسكينة والإطمئنان[1]) ولاشك أن هناك تشابهافى توكيد علاقة الإنسان بالله من خلال التمزق والقلق بين الدوائر الصوفية المنفصلة وبين الوجودية . ومن هنا نسائل التصوف المعتدل ، ولماذا لا نقترب من الله ونكون معه عبر صفاء النفس المطمئنة لا النفس الممزقة ؟ بل لماذا يكون الإيمان فى عرف هذه الدوائر المتمزقة مقرونا بذلك التمزق الباطن للنفس وفى هذا الأفق المتشائم الظالم للنفس ولخالقها سبحانه ؟ .

المهم لدى الاتجاه البسطامى أن الاتحاد بالله يقصد به كاملا ، وإلا انتفى معنى الاتحاد . فإن هدف الشوق العارم أن يصير المحب والمحبوب شيئاًواحداً سواء فى الجوهر أوالفعل أى فى الطبيعة والمشيئة ، والفعل الصادر منها فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر . ثم تختفى الإشارة لإنعدام المشير فلا يصير غير واحد أحد هو الكل فى الكل . عرفنا عنصر الوجد والشوق فى الشطح .

أما العنصر الثالث فهو السكر الذى يفضله البسطامى على الصحو ، وقد انكر ذلك الجنيـــد على البسطامى وعده سوء نهاية كما ذكرنا[2] ،

---

(١) انظر سانتيانا العقل فى الدين .

Santayana : Reason in Religion p. II - 13 .

(٢) الطوسى : اللمـــع ٤٥٩ ، ٤٦٠ وانظر نيـكلسون فى التصوف ص ٢٦ .

كما أنكره الغزالى فيما ذكره فى نفس الباب (١) وقد أكد ابن تيمية (٢) أن السكر وجه بلا تمييز (وأن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى ، والسكر وجد بلا تمييز ، فقد يقول سبحانى أو ما فى الجبة إلا الله أو نحو ذلك من الكلمات التى تؤثر عن أبى يزيد البسطامى أو غيره من الأصحاء ، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى) . ورغم دقة ابن تيمية عن الطوسى ، فقد خلط ابن تيمية (٣) فى ربطه بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود فى سلك واحد رادف فيه بين حقيقة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كما سنرى ذلك لدى مناقشته لابن عربى . ولكن إذا التمسنا العذر لتسرع ابن تيمية ، فنحن لا نلتمسه لنيكلسون (٤) الذى أكد أن البسطامى هو الذى فلسف فكرة ونظرية وحدة الوجود فى الأفق الصوفى . والواقع أنها نبتت فى حقل ابن عربى ، وإن كانت نظرات البسطامى والحلاج مقدمة لها ، ويظهر أن نيكلسون أخذ رأيه عن العطار الصوفى (٥) ، ولهذا نجد الهروى (٦) الأنصارى السلفى ينكر ما نسبه العطار إلى البسطامى فى ذلك الصدد ، فإن العطار فيما رواه يضع البسطامى فى مقام ابن عربى سواء بسواء فى كل أنظاره ومضامين فلسفته .

---

(١) الغزالى : المنقـــذ ٤٤ ، ٥٠ المقصد الأسنى ٢٠ ، ٢٥ كيمياء السعادة ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ، ١٦٨ وما بعدها .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ، ١٧٢ ، ١٧٥ .

(٤) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ص ٢٤ ترجمة الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى .

(٥) العطار : تذكرة الأولياء جـ ١ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ١٦٠ ، ١٧٢ ، ١٧٩ .

(٦) انظر نفحات الأنس : الجامى ص ٦٣ .

قد أكد الدكتور عبد الرحمن بدوى [١] (أن أحوال الوجد ، وطلب الاتحاد والسكر كلها توجد فى أنواع التصوف الأخرى : أما هذا التبادل فى الأدوار بين العبد والحق ، والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم فهو الجديد حقا عند صوفية الإسلام) . وقد فسر الدكتور بدوى هذا على أساس النظرة التى تقول بأن (إذا كانت الشريعة قد جاءت بالعلو فى الفارق بين الله والإنسان ، فلتأت الحقيقة والطريقة بالغلو فى التوحيد بين العبد والمعبود .) ولكن هذا كما نرى يعطى الفارق بين النظرة الصوفية فى الدوائر المنحرفة والدوائر المستقيمة مع المنهج الإسلامى فبينما تسمو الدوائر المنفصلة بالحقيقة عن الشريعة وتجعل علم الحقيقة أعلى مقاماً من علم الشريعة نجد أن الدوائر المستقيمة مع المنهج تقرب بينهما دون فصل ، بل تجعل استقامة الحقيقة مرتبطة بالشريعة . وبينما تعتقد الدوائر المنفصلة أن الخضوع لظاهر الشريعة أو لعلم الشريعة يبعد ما بين الله والإنسان ، بينما الخضوع الكامل لعلم الحقيقة هو الذى يصل بين العبد والمعبود حتى لا تكون إشارة ولا مشير — بينما ترى هذا الجوانب المنفصلة — نجد أن الدوائر المتصلة بأصول المنهج تؤكد أن هذا الاتحاد الذى تزعمه تلك الدوائر تحت اسم التوحيد الحقيقى إنما هو تجديف وانحراف فى نظر المعتدلين أو المتسامحين ، أو إلحاد وكفر فى نظر المتمسكين بدقة الأصول . أمر آخر ظهر فى هذا المجال : هو أن ظاهر الشطح عند البسطامى وأمثاله لا نجد لها مجالا فى الفلسفة الصوفية المسيحية والسبب أن فكرة التوسط تلعب منذ البداية دورها الخطير فى التقريب بين الله والمخلوقات ، والتجسد هو أظهر تعبير عن هذا التوسط بحيث كان من العقائد التقليدية فى المسيحية اتحاد — اللاهوت بالناسوت فى شخص السيد المسيح عليه السلام — من هنا لم يكن للصوفى المسيحى أن يتطرف فى ذاته فى جانب الاتحاد ، لأن اتحاده دائماً يجىء عن طريق

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شطحات ص ١١ .

وسيط هو السيد المسيح ، وفى الوقت نفسه حالت فكرة الوسيط دون قيام صلة مباشرة بين العبد والرب . بينما هى الفلسفة الصوفية الإسلامية مباشرة بين الله والعبد دون أى وسيط ، فإذا تم اتحاد كان بطريق مباشر عن طريق الفناء لدى مدرسه البسطامى ومن تطور فى طريقه .

نصل من هذا إلى أن هذا النوع من التوحيد عبر الاتحاد الذى لا إشارة فيه ولا مشار إليه ولا مشير - هذا النوع من التوحيد يتلقاه الصوفى حال السكر، وهو فناء الذات الخاصة فى ذات الألوهية ، وأنه ما ثم إلا الله ، فوجود العبد وجود الرب والعكس ، ومن هنا ينسب للعبد ما ينسب للرب ، والذين ينكرون هذا التوحيد من الصوفية أنكروا هذا اللون من التوحيد وقالوا بغلبة المشهود على المشاهد واستتار وجود الشاهد بنور المشهود مثل استتار الكواكب فى ضياء الشمس ، واختفاء صورة الحديد المحماه وكونها فى صورة النارية الغالبة [١] عليها . ولكن القائلين بوحدة الوجود كما يقول بهاء الدين العاملى (يرون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر ، ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام ؛ ولم يقروا سلوكهم فبقوا قاصرين ، ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحة الحلول كما يدل عليه تمثيلهم بالحديدة المحماة ، فإن التجلى - قبل أن يفنى التعين فناء تاماً ، ويمحى الرسم محواً كاملا - يرى الشاهد وجوده وأنانيته باقيا ، والمشهود قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الاثينية بين الشاهد والمشهود ، فهذا لا يخلو من الحلول . وأما إذا كمل التجلى فنيت الأنانية فناء تاماً ، ثم بقيت ببقاء المشهود إذ يرى نفسه فى طور آخر ، ويجد ذاته وجداناً صريحاً سارياً فى الكل ومحيطاً بالكل ، بل يجدها عين الكل [٢]) .

---

(١) ، (٢) بهاء الدين العاملى : رسالة فى الوحدة الوجودية ٣٢٠ ، ٣٣١ القاهرة ١٩١٠ م (بهاء الدين العاملى ت ١٠٣١ هـ) .

ومن المؤكد أن الحالات التى تعبر عن الشطح بعيدة عن التفكير المنطقى لأنها تعيش بمعزل عن الشعور وهى فى نظر أصحابها كما قلنا أسرار مقدسة فضح أمرها وكشف عنها الحلاج فباح فصلب كما يقول الجرجانى[١] ولو أن أصحاب الشطحات لم يشعروا أنها أسرار محرمة ، ولكن صلب الحلاج هو الذى أدى إلى القول بذلك أى إلى الدعوة إلى عدم البوح (من غير إذن إلهى) كما يقول الجرجانى فى عرضه الموضوع . وقد كان الشبلى (٣٣٤ هـ) أول من رفع الراية البيضاء فى مدرسة الحلاج وطالب بعدم البوح بالأسرار لأنه وقد كان صديق وتلميذ الحلاج ومشاهد مصيره القاسى العنيف آثر أن يدعو إلى عدم البوح طالبا للسلامة . وقد صرح الشبلى بأنه جن حين جبن عن التصريح بما شاهد بينما عقل الحلاج بما أذاع مما كاشفه به الحق ، ومن هنا خلص الجنون الشبلى وأهلك العقل الحلاج (أنا والحلاج فى شىء واحد : خلصنى جنونى وأهلكه عقله [٢]) .

ومن المؤكد أيضاً أن ظاهرة الشطحات لم تتمذهب ولم تتخذلها نهجا إلا لدى البسطامى وإن اعتبر ابن تيمية [٣] أن للشطح مقدمات لدى رابعة العدوية حين قالت عن الكعبة (هـذا الصنم المعبود فى الأرض ، وأنه ما واجه الله ولا خلا منه) وقد ناقش ابن تيمية هذا النص وصرح بأنه قد يقبل جملة (ما ولج الله فيه) ولكنه لا يقبل مطلقا جملة (وما خلا منه) ولهذا عاد ابن تيمية فشكك فى صحة نسبة هذا النص الشاطح لرابعة لأنها فى رأيه (عابدة مؤمنة) . مع ذلك فإن ما رواه المناوى [٢] يؤكد سخطها

---

(١) ، (٢) الجرجانى : التعريفات مادة شطح وانظر ماسينيون : بحث فى أصول المصطلح الفنى للصوفية المسلمين ٩٩ ، ١٠٠ باريس ١٩٢٢ .

(٣) ابن تيمية : الرسائل والمسائل جـ ١ ، ٦٢ القاهرة ١٣٤١ هـ .

(٣) المناوى : طبقات الأولياء المخطوط ورقه ١٠٥ وانظر حلية الأولياء جـ ١٠ ، ٣٦ .

على المحسوسات سواء كانت ثواباً أم عقوبة جنة أم ناراً ، وهذا التجريد منها أثر ولا شك لدى البسطامى فى نفس الاتجاه ، وعضد رأيها فى وثنية الكعبة وأنها الصنم المعبود فى الأرض ؛ وهذا ما سيوسعه الحلاج فيقول بأن الكعبة هى التى تطوف حوله كما سنرى . فإذا كانت رابعة قد سخطت على العذاب الحسى وقالت فى هتافاتها (يارب أما كانت لك عقوبة ولا أدب غير النار [1]) وأكدت أن عذاب الضمير الروحى أشد وأقسى فى شقاءه ؛ إذا صح هذا مع رابعة فإن البسطامى فى شطحاته المتطرفه قد هاجم صفات الجزاء الحسى ثوابا أو عقابا ورأى أنه لم يكن لله أن يلجأ إليهما فى الجزاء ، ويتطوع البسطامى بأن يفدى الناس من العذاب فيتقدم ليبتلع جهنم . أما الجنة فى رأيه فلعبة صبيان وحسبنا منها عنده أنها لرؤية الله فقط فلا معنى لها إلا هكذا ، لأنه لو حجب الله خواص عباده عن رؤيته ، لاستغاثوا بالخروج منها كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار [2] . (وما النار ؟ لأستندن إليها غدا وأقول اجعلنى لأهلها فداء أو لأبلعنها ؟ وما الجنة ؟ وما الجنة إلا لعبة صبيان ،) وإذا صح عن رابعة أنها قد ضجرت من أن يكون أهل الجنة فى شغل فكهين بفض الابكار كما تقول رابعة فى تفسير الآية فإن البسطامى يجعلها لعبة صبيان ، وليس هذا فقط بل إنه ليمضى فى القول بأن الله ليس له أن يعذب البشر ؛ وماذا على الله لو غفر لقبضة من تراب ؟ (ما آدم إلا قطعة من تراب فماذا على الرب لو غفر لقبضة من تراب ؟ وأى شرف فى أن يحرق قبضة تراب) - (وما الإنسان إلا عظام جرى عليها قضاء الله فما ذنبها إن هى أخطأت . . . . الله خلقهم بغير علمهم ، وقلدهم أمانة من غير إرادتهم ، فإن لم يعنهم فمن ذا يعينهم (٣) ؟)

---

(١) المناوى : طبقات الأولياء المخطوط ورقه ١٠٥ وانظر حلية الأولياء جـ ١٠ ، ٢٦ :

(٢) حلية الأولياء جـ ١٠ ، ٣٤ وانظر ماسينيون عذاب الحلاج p.275 - 79

(٣) حلية الأولياء جـ ١٠ ، ٣٤ وانظر ماسينيون عذاب الحلاج .

معنى هذا أن الأخرويات رموز لدى البسطامى . ولا يصح أن تؤخذ على ظاهرها ، ومعنى هذا أيضاً أن ما جاء بالكتاب من وصف النار مجرد تصويرات بيانية لجزاء معنوى بالرضا والطمأنينة وهو معنى النار . وكما أنكر البسطامى مادية الجنة والنار والجزاء عامة ، فقد أنكر البعث الجسدى حين استنكر أن يحشر المتقون إلى الرحمن وفدا ، لأن هـذا معناه لديه (أنهم سيحشرون بأجسادهم يوماً ما) - (أو أن حشر الأرواح سيتم فى يوم معلوم) . من هنا ينكر البسطامى أن المتقين سيحشرون فى يوم معين ، وفى حالة معينة ، لأنهم عنده جلساء الحق على الدوام[1] . ولما كان البسطامى يرى أن توحيده لله أسمى من التوحيد المعروف لدينا بسبب ارتفاعه كما يعتقد فى معنى التنزيه والتوحيد فإنه فوق جميع الذين قصروا فى معانى التنزيه والتوحيد حتى الأنبياء لأنهم قد تخلفوا عنه أيضاً فى هذا التسامى الروحى الخالص ، ومعنى هـذا أن لواء البسطامى أعظم من لواء النبى محمد صلى الله عليه وسلم لنفس السبب الذى يتحدث عن النار المحسوسة والجنة المحسوسة والتوحيد الذى يباعد بين العبد والرب . وهذا هو الاتجاه الذى مضى فيه الحلاج كما سنرى ، ليؤكد أنه سيستكمل فيه ما توقف عنده موسى لدى الطور وما توقف عنده محمد لدى سدرة المنتهى عند (قاب قوسين أو أدنى) . ومن هنا أراد البسطامى إبتلاع النار كفداء للعباد ، وهو نفس فداء المسيح لخطيئة آدم ، نفس فداء الحلاج لأخطاء البشرية جمعاء ، وما الناس كما يرى البسطامى إلا لقمة طين فهل يكبر عنده أن يشفعه الله فى طين ؟ ومادام البسطامى قد بلغ من التجرد هذه المنزلة حتى صار فوق الأنبياء فهو إذن والله شىء واحد . كان الله مرآته فأصبح هو مرآة الله ، وبعد أن كان ينشد الله فالله هو الذى

---

(١) ماسينيون : بحث فى أصول المصطلح ص٩٩ ، ١٠٠ وانظر الدكتور بدوى شطحات ص ٢٥ ومخطوط النور ص ٦٥ من الشطحات .

صار ينشده (١) : عندئذ أدرك البسطامى شيئاً لم يكن أدركه فقد تبين له كما يقول إنه غلط فى أربعة أشياء حين توهم أنه يذكره ، ويعرفه ، ويحبه ويطلبه ، وها هو ذا يرى أن الله هو الذى سبق فذكره ، وعرفه ، وأحبه وطلبه . . . ومعنى هذا أن أبا يزيد كان منذ الأزل وكان الحق هو الذى يذكره ويعزه ويحبه ويسعى إليه ، والعارف الحق عنده هو الذى يدرك أنه منذ الأزل موجود والله يحبه ويطلبه ، ويمكن أن يتبين فى هذه العبارة آثار معنى الصلة بين الأب والابن فى المسيحية وكيف أن الأب يتعشق الابن منذ الأزل ويعشقه عن طريق الكلمة ويسعى إلى التحقق فى الوجود العينى عن طريقه ، ولا شك أن البسطامى قد بلغ الذروة فى الشطح حين صرخ صرخته الرهيبة لما خلع عليه الحق رداء الربوبية فقال سبحانى ما أعظم شأنى، ثم أشرف فى تطرفه وخرج عن طور الصواب فصاح (طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك).

أشـــار سرى إليك حتى فنيت عـــنى ، ودمت أنت
محوت اسمى ورسم جسمى سألت عـــنى فقلت أنت
فأنت تسلو خيـــال عينى فحيثما درت كنت أنت (٢)

بقى لنا مع البسطامى وشطحاته أمران الأول : هو البحث عن جذور الدعوى القائلة بإنكار العـــذاب الحسى . الأمر الثانى : مكان البسطامى من الحلاج. أما جذور إنكار الجزاء الحسى فلاشك أن الجهمية هم مدخل هذه الفكرة ولو أنهم ناقشوها من باب آخر رأى فيها البسطامى ومن تبعه خروجاً على

(١-٢) حلية الأولياء جـ ١٠ ، ٣٤ ، ٤٦ وانظر لطائف المنن جـ ١ ، ١٢٥ ، ١٢٦ وانظر ماسينيون : بحث في أصول المصطلح ٩٩ ، ١٠٠ .

الدين ، فقد ذكر الجهم بن صفوان(١) أن الجنة والنار لا بد من فنائهما بما فيهما حتى يكون الله ولا شيء معه كما كان موجوداً لا شيء معه ، لأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار ، فكل شيء يفنى ولا يبقى إلا وجه الله لأن الحادث لا بد أن يفسد وينتهى . هذا المجال لاشك أثار فكر الصوفية كما أثار الفلاسفة . وقد نتجت تخريجات تقول : إن العذاب أو النعيم روحى وليس ماديا ، أو أن العذاب مجرد تطهير ينتهى بالنجاة من النار ، ومن هنا ليس العذاب أبديا . والقائلون بالرأى الأول يرون خلود الجزاء لأنه معنوى روحى . أما القائلون بالرأى الثانى فيرون عدم خلوده فى جانب العذاب وخلوده فى جانب النعيم بعد التطهير أو اتصاله عند المنعمين من الأصل(٢) .

وهناك رأى آخر هام فى جانب العذاب أخذ به ابن عربى بالذات ، كما سنرى . ومجمله أن من اعتاد الجحيم استراح فيها فصارت لذته وراحته العذاب والتعذيب حتى يصبح واقع هذا العذاب والتعذيب عند أصحابه النعيم كل النعيم (٣) .

بقى أن نقول فى هذا الجانب أن الجهمية ليسوا هم خالقى هذه النظرية ، وإنما لها ولغيرها مما يتصل بها أساس قديم نجده عند أرسطو (٤) الذى أكد

(١ و ٢) أحمد ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية من منشورات كلية الإلهيات استانبول م ٥ ، ٦ عام ٢٧ ص ٣٢٢ . وانظر : الخياط : الانتصار ١٢ والأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ١٦٤ . والشهرستانى الملل والنحل جـ ١ : ٦٨ ، ٦٦ ، والبغدادى الفرق ٧٣ .

(٣) ابن عربى فصوص الحكم فص ٧ حكمة عليه فى كلمة اسماعيلية (٩٢ ، ٩٤) تحقيق الدكتور عفيفى .

(٤) ديورانت قصة الحضارة جـ٢ من المجلد الأول ص ٢١٢ وما بعدها ، =

أن الجزاء ليس ماديا على الإطلاق بل قال بأنه لا حشر ولا بعث . وممن تأثر بهذا ابن[1] سينا فقد أكد أن الثواب روحى ، وأن العذاب موقوت . وقد هاجم الغزالى فى تهافت الفلاسفة وغيره من كل كتبه كل هذه الآراء التى تخالف الكتاب والسنة[2] . أما الأمر الثانى عن مكان البسطامى من الحلاج فقد كان البسطامى هو الأرض الخصبة لمدرسة الحلاج التى أثرت فيما بعدها كما هو معروف .

والتى نشرت هذه الانحرافات والمخالفات الخطيرة التى تخالف الكتاب والسنة وآراء الصحابة والتابعين والمذاهب المعتمدة فى الأمة الإسلامية .

= وانظر تاريخ الفلاسفة اليونان ص ٥٨ وما بعدها : عبد الله المصرى .
انظر فلسفة الحياة العامة تأليف والترليبمان ترجمة عثمان نوية ٢٣٠ ، ٢٣١ ،

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ، ٣٩٤ وانظر الغزالى تهافت الفلاسفة ٣٥ ، ٥٥ وانظر له أيضاً معراج السالكين ضمن فرائد اللالىء من رسائله ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) الشهرستانى : الملل والدين جـ ١ ، وانظر الغزالى تهافت الفلاسفة ٣٥ ، ٥٥ وانظر له أيضاً بمعراج السالكين ضمن فرائد اللالىء من رسائله ص ٨٧ ، ٨٨ .

الفناء والحب

(أ) الفنـــاء

١ – شأن الفناء

٢ – تحليل عمليته النفسية

٣ – الشعور باللذة الروحية

٤ – نقد نظرية الفناء وأنه ليس الكمال

٥ – الملامح المسيحية وغيرها فى الفناء

(ب) حب الله

١ – التمهيد للحب

٢ – درجاته

٣ – أنواعه : الجسمانى والروحانى

٤ – النظائر المسيحية لهذه الرموز

٥ – انتقال النظرة المسيحية إلى التصوف

الفنـــاء (١)

هذه الظاهرة هي أوج الحياة الباطنية وأشدها تميزا، وتمهد لها في العادة باقي الأحوال والمنازل الروحية التي حللتها حتى الآن وتمثل، إلى جانب ذلك، مع الاتحاد في الحب المحول، أعلى كرامة روحانية. وهي تصحب أو تسبق المعرفة الصوفية بأشكالها المختلفة، وخصوصاً المشاهدة.

والفناء، شأنه شأن كل الكرامات، ليس ثمرة ضرورية ونتيجة لازمة عن إعداد الشخص بل يؤكد ابن عربي مراراً كل الظواهر الامتثالية والإنفعالية التي تصحب أو تسبق الفناء تتميز بالمفاجأة في الظهور، وهذا دليل بين على أن النفس ليس لها دور في نشأته، بل هو فضل وموهبة من الله يمنحها كما يشاء ولمن شاء. ومن هنا فإن الفناء يمكن أن يقع للصوفية غير الكمل، كما يقع للكمل، وهم الواصلون إلى الاتحاد بالله لكن مع فارق وهو أنه في الأولين يتم مع أو بدون إعداد سابق، وفي الآخرين وهم الكمل، يسبقه عادة إعداد وتمهيد وتحضير (٢).

كان يلزم أن نضيف إلى ذلك: أن هذا الطابع الوهبي المجاني للفناء ليس معناه الإنعدام التام للأحوال المهيئة في الشخص فقد رأينا أن الوجد الفنائي يظهر دائما في المراحل الأخيرة لعمليات المعرفة الصوفية وكأنه ثمرة يمكن أن نقول طبيعية، لمختلف الرياضات الصوفية وخصوصاً السماع. والصلاة في الخلوة. وهذه العمليات المكاشفة، التجلي، المشاهدة - وتلك الرياضات

---

(١) في هذا الفصل اعتماد كبير في كتاب الفتوحات المكية

(٢) الفتوحات ج ٢ ص ٦٥، ٧٠٦ - ٧٠٧.

الصوفية تقتضى مجاهدات خارجية وباطنية ذوات فضائل خاصة تهىء النفس بواسطة إنكار كل ما سوى الله للاتحاد به [١] .

فلنفحص الآن عن العملية النفسية الفناء ، على ضوء الأوصاف التى يقدمها ابن عربى على نحو مشتت إن التجديد التدريجى لميدان الشعور بالعالم الخارجى الذى يعوض عنه الزيادة فى الشعور بالعالم الباطنى ، هو المميز الرئيسى لظاهرة الفناء : وهى تركز وحشد للنشاط الذهنى على فكرة واحدة ، هى الله ، باستبعاد كل فكرة أو صورة أو خاطر يتعلق بالمخلوقات ، من شأنه أن يستبعد من الأفق الشعورى حضور كل هذه الكائنات المخلوقة . وابن عربى يميز ستة أنواع أو درجات متوالية فى هذه العملية الخاصة باللاشعور التى تميز الفناء : فى الدرجة الأولى يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية ، الخاصة به وبغيره ، بأن يراها آثاراً لله الذى هو علتها الوحيدة . وفى الثانية يفقد الشعور بمكانته وقواه وصفاته ، ويراها مكان الله .

وإن كان لا يزال محتفظاً بالشعور بوجوده الفردى . كشخص ينكشف فيه الله ، بواسطة مكانته : فالله لا العبد هو الذى يبصر ويسمع ويفكر ويرغب من خلال ملكات هذا العبد وفى الثالثة يزول شعور العبد بشخصيته . وتستغرق النفس فى مشاهدة الله والأمور الإلهية : فالعبد يفقد الشعور بأنه هو الذى يشاهد . وفى الرابعة لا يتفطن إلى أن الله هو من يشاهده ومن أجله يقوم بالمشاهدة وفى الخامسة تؤدى مشاهدة الله إلى إبعاد كل ما سواه عن النفس . وحتى هذه اللحظة لا يكون العبد قد فقد الشعور بالعالم الخارجى لأن المخلوقات كانت فى نظره آثاراً وتجليات لله لكن فى هذه الدرجة الخامسة يمتد التجريد إلى كل العناصر الذاتية والموضوعية ، الباطنية والخارجية لشعوره فالله يشاهد بوصفه مجرداً من كل علاقة للعبد بالعالم ، أى بوصفه ليس هو كذا له وفى السادسة يتضاءل مجال الشعور أكثر : فتزول الصفات

(١) راجع الفصول ٧ ، ٨ ، ١٠ .

الإلهية ، ويتجلى الله للعبد فى مشاهدته ، بوصفه الموجود المطلق ، الذى ليس له علاقات ولا صفات ولا أسماء [١] .

لكن قبل زوال قوة الإمتثال من الشعور خلال هذا اللاشعور التدريجى فإن الصوفى يتذوق ظواهر إنفعالية يصفها ابن عربى [٢] إنها شعور روحى بالحلاوة والسعادة ، أحيانا تعلوا على الشعور باللذة الجسدية . وتحدث ، عند حصول هذا الذوق استرخاء فى الأعضاء والمفاصل . وخدرا فى الجوارح لقوة اللذة واستفراغا لطاقته ، ما يحرم النفس من ممارسة حرية الحركة . وتوثيق الأعضاء ومنع الحركة يتوقفان وكذلك الشعور بالحلاوة يزول ومدته غير محددة : فيمكن أن يقصر ويمكن أن يطول ويقول ابن عربى إنه عاناه أحياناً كثيرة عدة أيام كاملة دون أن يزول . لكنه فى بعض الأحيان كان . لا يبقى غير ساعة واحدة ، وطبيعة هذا الشعور لا يمكن التعبير عنها لأنها لا تشابه أى إحساس جسمانى بالحلاوة أو مثالى فكرى عقلى إعتاد الإنسان الشعور به . لكن يخلق بنا أن نقرر أنه لما كان ذا طابع روحى فإنه يؤثر فى الحساسية العضوية . وإن كان أشد وأسمى من كل اللذات العقلية وأنه جسمانى روحانى معا . ومن ميزاته الأخرى أنه متنوع جداً فإن حلاوة الفناء الواحد تختلف عن حلاوة الفناء الآخر كما تختلف حلاوة السكر مثلا عن حلاوة العسل . والغاية التى يقصد إليها الله من وضع هذه الحلاوة فى النفس واضحة : ففى المراحل التدريجية لسير النفس إلى الاتحاد بالله تكون هـــذه الحسية مكافأة وقتية أو باعثاً حياً على الصعود فى مراقى الكمال والوصول إلى مشاهدة الأمور الإلهية فى تصاعد مستمر . إذ ينبغى

---

(١) الفتوحات جـ ١ ص ٦٧٥ – ٦٧٨ - وراجع الأنوار سنة ١٨ ، ١٩ ، ٢٣ ، ٢٤ المواقع ١٤٥ .

(٢) الفتوحات جـ ٢ ص ٦٦٦ .

ألا ننسى أن أثمن ثمار الحياة الصوفية هي المعرفة الصوفية والاتحاد المحول: ولذة الحلاوة الحسية تصحب دائماً الظواهر الامتثالية للمكاشفة والتجلى والمشاهدة لله.

وثم جنس آخر من الظواهر المساوقة والمصاحبة التالية للفناء، ذو طابع مرضى [1] (باثولوجى) وابن عربي يشير إلى أحوال نمطية للايحاء المغناطيسى التنويمى والطيران والصمول (تصلب الأعضاء وتوقف الحس والحركة) وإزدواج الشخصية والليثارجيا (حالة اللاشعور والذهول) والآلية، بل والجنون. لكن ليس كل الصوفية ولا فى كل الأحوال يحدث رد فعل عندهم بنفس الطريقة إذاء عنف حالة الفناء وابن عربي يصنفهم فى هذا الصدد إلى ثلاثة طوائف.

١ ـ طائفة يكون الوارد الإلهى عليهم شديداً أكبر مما تحتمل قواهم فيستولى عليهم بحيث يتجردون من كل إرادة وحرية طوال بقاء هذه الحالة وأحياناً طوال الحياة.

٢ ـ وطائفة يحتفظون بالتميز، لكن فقط من أجل قضاء حوائجهم الفسيولوجية. كأنهم بهائم لأن النفس المستغرقة الفانية فى مشاهدة جمال الله تفعل فى الخارج بغريزة غير شعورية.

٣ - وطائفة ثالثة إذا زال الوارد وذهب الفناء عادوا إلى استعمال عقولهم كسائر الناس. وإلى هذه الطوائف الثلاث ينبغى أن نضيف طائفة أولئك الصوفية الذين لا يظهر عليهم فى الفناء أى مظهر خارجى مرضى بل تكون حالتهم فى الفناء كحالتهم فى الحضور وفى الحياة المعتادة. لكن إذا أمعنا النظر

---

(١) الفتوحات: جـ ١ ٢٢٥ - ٢٨٨ - ٣٢٢ - ٣٢٦. (م ١٥ - ابن عربى)

فى أحوالهم لاحظنا أن شيئا يحدث فى باطنهم ، وكأنهم يصغون إلى من يتحدث إليهم فى باطن نفوسهم . والظواهر المرضية التى يتأثر بها رجال الطائفتين الأوليين يمكن أن تكون وقتية أو مستمرة طوال مدة تطول و تقصر وأحيانا تمتد حتى الممات . وهى الظواهر التى يقول عنها ابن عربى إنها جنونية أو من شأن عقلاء المجانين ، والأولون ، الذين عدموا الإرادة حتى من أجل قضاء الحاجات الضرورية الفسيولوجية ـ يبقون سنوات طوالا بغير أكل ولا شرب والآخرون وهم الذين عدموا التميز فقط . يحتفظون بالحياة النباتية فيزاولون الوظائف الفسيولوجية آلية أثناء الفناء حتى إذا زالت حالة الفناء عادوا إلى الحالة العادية .

والخروج من الفناء يمكن أن يقع بقرار حر من الإرادة أو بقوة أو ضرورة قاهرة [1] وعلى كل حال فإن الكمال الأعلى للحياة الصوفية ليس فى الفناء ، ولا فى الظواهر الانفعالية التى تسبقه أو تصاحبه ، ولا بالأحرى فى الانفعالات غير السويه والمرضية التى تنتج عنه . فاللاشعور المطلق غير مفيد ، شأنه شأن النوم العميق ، فالعبد الذى لا يشعر بشىء ولا يعرف شيئاً لا يستفيد شيئاً لنفسه ولا لغيره . ولهذا فإنه عند تساوى الظروف كما إذا وصل صوفيان إلى نفس الدرجة من الكمال فمن يخرج من الفناء أفضل ممن لا يخرج منه الآن هـذا الأخير لا يمكنه أن يتم كمالاته الخاصة بممارسة فضائل جديدة أعلى ولا أن يعاون بواسطة القدوة والوعظ على إصلاح أحوال سائر الناس . قال ابن عربى « ومنهم المردوه ، وهو أكمل من الواقف المستهلك ، بشرط أن يتماثلا فى المقام : فإن المستهلك فى مقام أعلى من مقام المردود ، فلا نقول إن المردود أعلى . ولكن شرطنا التماثل

---

(١) الفتوحات ج ١ س ٣٢٨ .

إذيميش المردود النازل عن مقام المستهلك حتى يبلغ مرتبة المستهلك ويزيد عليه في التوانى فيزيد عليه فى التو ، ويفضل عليه فى الترقى فيفضل عليه فى التلقى وأما المردودون فهم رجلان : منهم من يرد فى حق نفسه ، وهو النازل الذى ذكرناه . وهـذا هو العارف عندنا فهو راجع لتـكميل نفسه من غير طريقه الذى سلك فيه . ومنهم من يرد إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية وهو العالم الوارث [1] .

ومن الصعب ونحن أمام نظرية مذهبية ووصف أدبى لظواهر بعيدة كل البعد عن علم النفس السوى كما هو شأن الفناء أن نفسر طبيعته بوضوح موضوعى وأن نميز ما فيه من أمور خاصة به أى ما فيه من جانب صوفى خالص . لا يمكن أن يرد إلى نوع آخر من الوجـــد المتفاوت القـدر من الطبيعة .

وبعض الخصائص المميزة للفناء (الوجـد) الريالـكتيكى ، الذى وصفه أفلوطين وديونسيوس الأريوباغى والقديس أوغسطين ، نجدها من غير شك فى المذهب الذى عرضـــه ابن عربى وفيه يرى أن الفناء هو الدرجة الأخيرة فى المعراج العقلى للنفس التى ترتفع باستبعاد كل ما سوى الله إلى مشاهدة الوجود الذى هو الوحدة المحضة وينبغى ألا ننسى أن إله الصوفية عند ابن عربى هو « الوجود المطلق » الخالى عن كل علاقة وحالة واسم وصفة ، وهو الذى لا يمكن إدراكه إلا بالاستبعاد التدريجى لـكل معرفة متميزة أى كل معرفة حسية وخيالية ومنطقية موضوعها ومحتواها هو المخلوقات .

وحالة الفناء كما يصفها ابن عربى تظهر فيها قسمات مما يسميـــه علماء

---

(١) الأنوار م ٢٤١ - ٢٥ .

النفس باسم الهستيريا الناشئة عن إفراط التهيج أو التنويم لبعض المراكز العصبية بفضل إعداد مادى يتضمن حركات وأوضاعا معينة لأعضاء الجسم فاهتزازات الرأس والجذع التى تصاحب الذكر فى الخلوة ، مما يحرك أعضاء هى فى العادة ساكنة لا بد أنها تثير ، فى الأجهزة العضوية التى حرمتها المجاهدة الزهدية من كل لذة فسيولوجية ، نقول إنها تثير انقباضات عضلية وتخدرات من اليسير الخلط بينها وبين الأعراض المعلنة عن الفناء الحقيقى ونفس الأمر يقال عن الانفعالات العنيفة . والوجد والسبحات التى يحدثها السماع والغناء والموسيقى الدينية) وفى كل هذه الأحوال ، نجد أن هذه العملية التحضيرية ، البعيدة تماما عن التقاليد الصوفية المسيحية الأصلية تبرر افتراض عدوى من خارج الاسلام من البوزية ، لتغير هذين النوعين . السماع ، والذكر .

لكن ليس كل ما فى مذهب ابن عربى عن الفناء هستيريا أو ثيورجيا فعلى هامش هذه التهاويل والعوارض الشاذه غير السوية يبقى ثابتاً - على الأقل من حيث نفى كل ما سوى الله للوصول إلى الله وعلى الرغم من اشتباهه بمثل هذه الأحوال فإن المبدأ الأساسى فى مذهبه الصوفى . بأصوله المسيحية أعنى الطابع الوهبى المجانى لكل الأحوال والمنازل يظل سليما ويتفق كل الإتفاق مع مذهب القديس يوحنا الصليبى [الذى عاش بعد ابن عربى بأربعة قرون] الذى يرى أن الفناء الحقيقى ينبغى أن يكون ثمرة الإيمان المحض ولا يحتاج من أجل الوصول إليه - إلى إعداد غير توكل النفس على الله والامتثال التام لأوامره.

حب الله

كل الطرق التي مرت بها النفس حتى الآن - سواء منها ما يتعلق بحياة الزهد وما يتعلق بحياة التصوف ، يجب أن تؤدى إلى هذه الغاية الأخيرة وهي : الاتحاد بالله عن طريق الحب .

وابن عربي يستقصى هذا الموضوع استقصاء غير معتاد منه فى كتابه «الفتوحات» وفى مقابل ذلك نجد أن رسائله فيما عدا «تحفة السفر» تمسه مساً خفيفاً ، إن لم تغفله تماما .

ولهذا كان علينا أن ندرسه على ضوء ما ورد فى «الفتوحات» على نحو ليس واضحا باستمرار مع التنسيق بينهما وبين ما ورد فى كتاب «التحفة» من أقوال إجمالية .

وابن عربي لا ينسى أن يقرر ، كرابطة بين الزهد والتصوف ، هذه المقالة وهى أن حب الله ينبغى أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية وأن يكون الغاية القصوى لكل المقامات العالية ، ولهذا يتوقف ليسرد هذه الفضائل ويحلل مضمون كل واحدة منها ، وأولى هذه الفضائل إتباع الرسول. لأن الرسول نموذج لكل كمال ، وبعدها فى الترتيب : التوبة ، ثم تتلوها طهارة القلب ، بمعنى سلب كل كبرياء وجبروت روحى . فإن طهر قلبه هو ، قام بعد ذلك بتطهير قلب غيره من الناس ، ويعمل على فوزهم بالنجاة ، ثم يأتى الصبر فى البلاء والشكر على النعم الإلهية فهاتان درجتان للصعود إلى الحب ، وحضور الله كجو عام مستمر للحياة الصوفية . والجهاد الروحى ، كشرط ضرورى للمحافظة على التطهر . هما وسيلتان مساعدتان للتهيؤ القريب والبعيد ، وحب جميع الخلق ، بوصفهم مزايا للجمال الإلهى هو المدخل المباشر للاتحاد بالله عن طريق الحب [1] .

---

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٤٥٠ - ٤٥٦ .

لكن ما طبيعة هذا الحب ؟ وما هى بواعثه أو أسبابه المحدده ؟ وأى أهوال للنفس تكملة .

وأية نتائج يولدها ؟ هنا يستخدم ابن عربى نظرية ميتافيزيقية ، دقيقة جداً فى الحب الإلهى قائمة على أساس معطيات نفسية للحب البشرى ، وتتفق مع تقريرات مذهبه فى وحدة الوجود ، ـ من أجل وضع حل لكل هذه المشاكل ، حل لا يخلو دائماً من المفارقات بل المتناقضات المنطقية .

وقبل كل شىء نجد أن الحب ، منظوراً إليه فى نفسه ، أعنى بوجه عام وعلى هامش موضوعاته العديدة الممكنة ، يتخذ أسماء مختلفة وفقاً لدرجات العملية النفسية والأحوال الشعورية التى تميزه . وأول هذه الأسماء الهوى ، وهو ليس شيئاً آخر غير الميل العاطفى إلى المحبوب ، الناشىء عن نظرة خاطفة ، أو كلمة عابرة أو إحسان يتلقاه . والهوى ، إذا نشأ عن العيون يكون أشد تأثيراً مما هو فى الأحوال الأخرى ، على الرغم من أثيرية أداة انتقاله لأن الكلمة دائماً زائفة ، والإحسان معرض للنسيان وإذا نقل الهوى إلى المستوى الإلهى فإن الهوى يتولد فى النفس من الإيمان بكلمة الله فالاعتقاد هو الشعور بميل عاطفى ، وهو ناشىء إلى ما يأمر به الله ، مقابل الشهوات وميل إلى الواجب والعدل بإزاء الشر والخطيئة ـ والدرجة الثانية هى الحب: وهو نفس الميل الأول الموجود فى الهوى ، ولكنه ميل برضى وإخلاص أى باستبعاد وثيق لكل محبوب آخر ، متميز من المحبوب الذى أثار الهوى . وإذا نقل الحب إلى المستوى الإلهى ، فإن هذه الدرجة الثانية تتضمن فى النفس إيثار الله على كل ما عداه فلا يبقى عنده سوى حب الله ـ والدرجة الثالثة هى العشق ، وهو إفراط المحبة الذى يأسر النفس ويستولى عليها ، ويعم الإنسان بجملته ويعميه عن كل شىء غيره ـ وأخيراً فإن الحب فى كل الدرجات السابقة ، يسمى وداً إذ ثبت صاحبها الموصوف بها عليها ولم يغيره

شىء عنها ولا أزاله عن حكمها . وثبت سلطانها فيه فى المنشط والمكره وما يسوء ويسر وفى حال الهجر والطرد » - [١] .

ولكن الحب فى أية درجة نظرنا إليه ، هو شهوة جسية أو عقلية ، وميل أو تعلق من الحب بشىء من المحبوب ، لكن هذا الميل ، إذا حلل جيداً فإنه ليس صفة عرضية أو مجرد علاقة بالمحب ، بل خاصية جوهرية له لأنه . لا يتوقف أو يزول ، ما دام المحب موجوداً ومن المؤكد أنه يتعلق بموضوع عينى لا يستمر أبداً ، لكنه إذا توقف ، فإنه يفعل ذلك من أجل الميل إلى موضوع آخر مختلف والشهوة تظل فى نفسها باقية وإنما يتغير الموضوع المشتهى .

بعد ذلك يصبح المحبوب هو والمحب شيئاً واحداً من حيث الجوهر . وليس بين المحب والمحبوب حد ثالث . علاقة أو صفة عرضية ؛ بل يوجد فقط حدان : محب ومحبوب [٢] ومن ناحية أخرى ، وإن كان فى ذلك نوع من المفارقة ، فالمحبوب ليس هو المحبوب لأن ما يشتاقه المحب ليس الشخص نفسه الذى يحبه ، بل شىء من هذا لا يوجد تحت نظر المحب أعنى وجهه ، ولقاءه وحديثه ، وتقبيله أو عناقه والاتحاد به فإذا وصل إلى مايشتهى فإن المحب يستمر فى اشتهاء « دوام الحاصل واستمراره ، والدوام والاستمرار معدوم ما دخل فى الوجود ولا تتناهى مدته فأذن ما تعلق الحب فى حالة الوصلة إلا بمعدوم وهو دوامها » - [٣] فموضوع الحب إذن شىء غير موجود أى هو المعدوم ، والمشتهى هو وجوده . فإذا كان الطرف الثانى من الطرفين الوحيدين فى الحب معدوما فلا يبقى غير الآخر ، أعنى المحب .

---

(١) الفتوحات جـ٢ ص ٤٥٦ - ٤٤٣ .

(٢) المصدر السابق

(٣) « «

وثم مفارقة أشد دقة وتحيراً ، وهى التى تقع فى الحب الروحى ، الذى لا يشتاق إلا إلى جعل إرادته مطابقة لإرادة المحبوب ، حين يرفض هـذا الاتحاد الذى يشتاق إليه ذاك : ولهذا فإن الحب فى الواقع ، يوفق بين الأضرار ، راغباً فى الاتحاد والانفصال معاً بأزاء المحبوب [١]

ويرى ابن عربى أن الحب نوعان أساسيان : الحب الطبيعى ، الذى لا ينشد غير خير المحب ، والحب الروحانى ، الذى لا ينشد غير خير المحبوب وإمكان ووجود كلا النوعين يتوقفان على طبيعة المحبوب : فإذا أحب المحب موجوداً عاجز الإرادة فإنه لا يمكن أن يوجد بالنسبة إليه أى خير ، ولهذا فإن المحب يمكن أن يؤمل بحبه لا فى بلوغ خيره الخاص ، بل إرضاء المحبوب ممثلا فيما تراه إرادة المحبوب خيراً له [٢] .

فإذا نزلنا من هذه العموميات المجردة إلى التطبيق العينى الدينى يقرر المبدأ الذى يقول إن الحب يطلق على الله إطلاقا سليما . فإن أصل كل موجود هو الحب الإلهى : والخلق ليس فى الواقع غير نتيجة حب لله مزدوج . لأنه أحب أن يعرف ، فتجلى فى خارج ذاته ، حتى يمكن المخلوقات أن تعجب بكماله اللامتناهى وجماله وأن تحبها . إن الله يحبنا إذن من أجل ذاته لكنه يحبنا أيضاً من أجل ذواتنا : من أجل ذاته بالمعنى الذى قلناه لأنه إذا كان خلقنا فذلك كى نعرفه ونحبه ومن أجـــل ذواتنا ، لأنه خلقنا من أجل أننا بحبنا له وعبادتنا له تسعد السعادة الأبدية . فالله فى حبه يجمع بين الحب الطبيعى الذى يسعى إلى خيره الخاص ، وبين الحب الروحى الذى يسعى إلى خير المحبوب .

والشواهد الأثيمة على النوع الأول الهالكون . والشواهد على الثانى

---

(١) المصدر السابق

(٢) الفتوحات جـ ٢ ص ٤٣٩ ، ٤٤١ - ٤٤٢ .

المنن التى يمنها الله إياها مع علمه بجحودنا فكل هذه النعم من خلق ومحافظة وإلهام وإعان ولطف وجود يهبنا الله إياها وهو يعلم أنه ليس كل الناس صادقون فى عبادته، والبلايا والمحن والمصائب التى يبعث بها فى هذا العالم الآخر هى دلائل مثل النعم على حبه الرحيم من أجل أن ينال الناس جميعا النجاة أو تخفيف العذاب فى الجحيم. والحب من صفات الله ولهذا فهو أزلى أبدى مثله، وقبل أن توجد الموجودات كان يحبها ولأنه يحبها فإنه خلقها وبعد أن أوجدها فإنه يحبها إلى الأبد[1] لكن كيف ينسب إلى الله «وهو روحانى» الحب الطبيعى وهو من شأن الموجودات الإنسانية ذوات الأجسام يتلافى ابن عربى هذه الصعوبة الخاصة بالتشبيه بالاستناد إلى بعضه الأخبار [2] الصحيحة التى لها نظائر فى الأناجيل مثل قوله (ﷺ) من أحب لقاء الله أحب الله لقائه مع كونه ما زال فى عينه ولا يصح أن يزول من عينه فإنه على كل شىء شهيد ورقيب ومع هذا جاء باللقاء فى حقه وفى حق عبده ووصف نفسه بالشوق إلى عباده وأنه أشد فرحا ومحبة فى توبة عبده من الذى ضلت راحلته عليها طعامه وشرابه فى أرض داوية ثم يجدها بعد ما يئس من الحياة وأيقن بالموت [3] ومثل هذه المشاعر - الشوق، القلق - الفرح، هى أعراض صريحة للحب الطبيعى الذى يتضمن الإشباع فى الحب، خصوصاً، والأمر يتعلق بموجود، هو الله وهو غنى كل الغنى، قادر كل القدرة لا يحتاج إلى أحد من مخلوقاته ويناظر حب الله للانسان

---

(١) فى نص النصوص المنزلة وهذا غير صحيح بل المقصود الأحاديث كما فى الفتوحات ج ٢ ص ٤٤١ س ٢١ وقد ورد .

(٢) [الفتوحات ج ٢ ص ٤٢٦، ٤٣٢، ٤٣٧] - أخبار كثيرة صحاح فى ذلك يجب الايمان بها] .

(٣) الفتوحات ج ٢ ص ٤٤١، ٤٤٢ .

حب الإنسان لله أن الانسان مخلوق كسائر الموجودات وفى أعماق ماهيته يكمن دائماً الاشتياق الذى هو غايته كما كان مبدأه لكن هاهنا نوعان من الحب : الحب الطبيعى والحب الروحانى والأرل موضوعة الله بوصفه المنعم ومن هنا يسمى إلى خير الانسان نفسه بوصفه غايته والثانى فى مقابل ذلك لا يتعلق إلا بالله وحده الذى يعرف بواسطة الوحى وهو الغاية من أمانية لكن هذه المعرفة الإيمانية لا تصل إلا إلى إيضاح جمال الله الذى هو الروح المحض الخالى من الاشكال والحب الروحانى الذى تولده هذه الرؤية الغامضة لا يمكن له أن يثير القلب الانسانى والمشاعر العميقة الغالية المميزة للحب الطبيعى ولكن المشاهدة الصوفية بعد أن تصفى رؤية الإيمان الغامضة وتكملها ترتفع بالنفس إلى الإدراك التجريبى للصفات الإلهية التى تعبر عن الجمال والجلال الإلهيين بواسطة صور المخلوقات التى هى قسمات وآثار له ولهذا تظل النفس مأخوذة بالجمال الروحانى الألهى المنعكس فى الموجودات وتحب الله فى كل شيء كما تحب كل شيء من أجل الله لكن هذا الحب مزيج من الروحانى والطبيعى ولهـــذا فهو قابل لأشد آثار الانفعال حيوية وشدة (١) .

وهذا الشعور ، مع ذلك روحانى خالص كموضعه ، وغايته النهائية العالية الله لأنه لا ينشأ عن الشهوة مثل الحب الطبيعى الخالص ، لأن لون الشهوة الحسية يقع تماماً مع ظهور هذا الحب الالهى فى قلب الانسان المشاهد المتأمل لأنه مستغرق فان فى المشاهدة ولهذا لا يحس ولا يبصر ولا يسمع ولا يتكلم ولا يفكر ولا يتذكر ولا يريد ولا يتخيل غير محبوبه وهذا الاستغراق فى الحب لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان المحبوب هو الله لأن المحبوب خلق على صورته وفيه يوجد تشابها تاما مع وجوده الذى حاول عبثاً أن يجده

---

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٤٣٠ ، ٤٣٤ .

فى الكائنات المخلوقة . والله أيضا حاضر فى النفس التى تشاهده وهذا الحضور المستمر يحافظ على الاستغراق الكلى ويزيده ويشبع الشعور بالحب دون الامتلاء لأنه كلما شاهد المحبوب زاد شوقه إلى التجلى خلال الأشكال الجميلة اللامتناهية للمخلوقات دون إستبعاد الجمال الحسوى والحب الجنسى مجرداً هكذا من كل شهوانية الجسد الغليظة : يرتفع إلى أعلى درجات السمو والروحانية كى يكون رمزاً نبيلا على الحب الصوفى وابن عربى يؤكد بجسارة سامية أن الله يتجلى لكل محب تحت حجاب المحبوبة التى لا يعشقها إلا بقدر ما يتجلى فيها من مشابهة الألوهية لأن الخالق يحتجب عنا حتى نحبه تحت مظاهر زينب الجميلة وسعاد وهند وليلى وكل الأوانس المحبوبات التى يتغزل فى جمالهن الشعراء بشعر رقيق دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف وهو أن المقصود فى كل غزلياتهم وقصائدهم الغرامية هو الله فهو وحده الجمال الوحيد الحقيق الجدير بالحب وقد احتجب تحت نقاب الصور الجسمانية (١) .

أصل هــــذا الحب

والأصل فى هذه الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية التى تستخدم الألفاظ الشهوانية الدنيوية للتحليل والتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الالهى يرجع إلى المسيحيه والأفلاطونية المحدثة فى آن واحد لأنها ناشئة وصادرة من نشيد الأناشيد مفهوماً على أساس تفسير المفسرين الرمزى فى عصر آباء الكنيسة على ضوء مذاهب الاسكندرانيين [الأفلاطونيين المحدثين] الذين رأوأن الله هو المثل الأعلى والينبوع للجمال المطلق وديونسيوس الأريوفاغى الذى فيه تمتزج الأفلاطونية المحدثة مع اللاهوت المسيحى يتحدث عن أناشيد شهوانية منسوبة إلى هيوروتيوس وخلال العصور الوسطى كلها كتب الصوفية مثل رشاردى سان فكتور . وسان برنار وجرسون وغيرهم لهم

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٤٣١ .

رسائل (١) فى الحب عديدة متصلة على أساس الحب الدنيوى الذى أحس به الملك سليمان لشعولميت الجميلة وفيها تستخدم العبارات الشهوانية الشائكة والصور الحسية ذوات التعبير الموحى من أجل الرمز على نار الحب الالهى للنفوس الكاملة (٢) وكان الشعراء الصوفية فى الإسلام من عرب وفرس أخلافا للرهبانية المسيحية والأفلاطونية المحدثة فتوسعوا فى نفس عملية التأويل . هذه وإن كان ذلك على هامش نشيد الأناشيد مؤلفين على أساس موضوع الحب أشعار ذات نفحة صوفية وابن عربى وقد شارك فى هذه الطريقة الرمزية الجميلة بديوان ترجمان الأشواق وأكملها بعد ذلك بشرح صوفى عنوانه ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الأشواق ومخططه وطريقته تذكرنا بمخطط المأدبة لدانته [١٢٦٥ ١٣٢١) والنشيد الروحانى للقديس يوحنا الصليبى ١٥٤٢ — ١٥٩١ فعند هؤلاء الثلاثة نجد كل الموضوعات السامية فى حياة الاتحاد بالله : صعود النفس إلى الله . الفناء ، مشاهدة ماهية الحق طبيعة وأثار الحب الصوفى ـ تقول نجد هذه الموضوعات وقد عبر عنها بمقطوعات مشبوبة العاطفة تصف بعبارات تجسيمية لذائذ الحب النفسى .

وعلى نحو منظم أكثر ، ودون خضوع لتفسير قصائده يلجأ ابن عربى فى الفتوحات إلى نفس الطريقة المقارنة بالحب الدنيوى لدراسة ظاهرة الحب الصوفى فى تحليل ثاقب رقيق يتفوق بمراحل عديدة على كل الشعراء

---

(١) قارن أسين يلاثيوس ـ الأخرويات الاسلامية الكوميديا الالهية ص ٣٢٩ وما يتلوها .

(٢) قارن Pourrat فى الكتاب المذكور ج ٢ تحت مادة نشيد الأناشيد وهذا التأويل الرمزى له سوابق فى الأدب العبرى فالسوناجوجا كانت ترى فى نشيد الأناشيد وصفا للحب المتبادل بين إسرائيل والرب قارن إمونتيه ونشيد الأناشيد جنيف سنة ١٩٣٠ ، ص ٧ - ٨ .

المتخذلقين المخلطين من أصحاب «الأسلوب الجديد العذب» فعذاب الحب والجفون الغرامى والعبودية فى الحب والشكوى والتذلل والتحول والحزن السرى والغضب والدهشة والنشوة والسهاد وكل الثروة النفسية للحب تقدم فى هذه الصفحات من الفتوحات المكية تحليلات أوفت على الغاية فى البراعة والدقة مصحوبة بتأويلات ميتافيزيقية [1] .

ولكن كلما قلنا إن للحب الصوفى وجهين روحانياً وطبيعياً وكل هذه التحليلات تقع داخل هذا الحب الطبيعى أما الحب الروحانى فينقلنا إلى الآفاق السامية للنزهة والزهد فى الخير الخاص إبتغاء الفناء فى المحبوب وهذا الحب الروحانى لله ، وكله أفلاطونى ، نزيه رومنتيكى ، يقوم على أساس بذل النفس كلها لله دون أن تبق للمحب رغبة شخصية لنفسه أو للمخلوقات وهو لا يتفق مع أية شهوة فى شىء سوى الله حراما كان أو حلالا ولهذا يستفيد حتى حب الجنة والخوف من النار والنفس وقد استول عليها الله وحده تموت مرتا عذباً محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به ولو أنه فى القلب فانها تشتاق إليه إلى الحق «كما لو كان غائبا وهذا الشوق الحار المشبوب وهو فضل من الله وهى يوقع النفس العاشقة فى مفارقات مربكة تعبر عن شوقه إلى الموت . إبتغاء أن يجد فى الموت حياته التى هى المحبوب [2] وقد عبر الحلاج الشاعر الصوفى الذى عاش فى بغداد عن هذه الفكرة الدقيقة فى بيت شعر موجز يورده ابن عربى ويذكرنا بالترديده التى تكررها القديسة تريزه الآبلية وهى [أموت من كونى لا أموت لأراك] وهـــذا هو بيت الحلاج .

إقتـــلونى يا ثقـــاتى إنـــ فى قتلى حيـــاتى

وموضوع القصيدة المشهورة التى تبدأ بما معناه لا تحركنى إلهى لأحبك

---

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٤٤٥ - ٤٥٠ ، ٤٦٢ ، ٤٧٨ .

(٢) التحفة ٤ - ٦ .

والتى ثار الكثير من الجدل لمعرفة من مؤلفها كان شائعا بين شعراء الصوفية المسلمين الذين يورد ابن عربى أقوالهم لإيضاح هذه النقطة الدقيقة المتعلقة بالحب العذرى والأفلاطونى (١) .

والبذور المسيحية لهذا الموضوع واضحة : فإن كليمانس الاسكندرانى فى كتاب الأمشاج يرى أن الكمال الصوفى يقوم فى عبادة الله لا خوفا من عقابه ولا رجاء فى ثوابه بل من أجل حبه المتنزه عن كل مصلحة والقديس بسيليوس بعد ذلك صنف المتقين إلى ثلاثة أصناف على أساس الدوافع .

فالخوف من العقاب من شيمة العبيد والرجاء فى الثواب من شيمة المأجورين وحب الله المحض من شيمة الأبناء وكسيانوس فى كتابه Collationes ينشر بعد ذلك فى الرهبانية الغربية ثلاث درجات لصعود النفس إلى المحبة الكاملة والقديس أوغسطين يضع فى هذا الحب المتطوع النزيه الطاهر الذى لا ينشد من الله غير خير الله الحق - هدف الكمال لكنه مع ذلك لا يستبعد ولا يدمغ الرجاء فى الثواب فى الآخرة بأنه خطيئة كما فعل الغنوصيون المسيحيون فى مدرسة الاسكندرية التعليمية وأصحاب الطمأنينة فى القرن السابع عشر .

وبين هؤلاء وأولئك كان الصوفية المسلمون تاريخياً واتخذوا موقفا مشابها لمذهب كليمانس الاسكندرى فقد وضع على لسان المسيح قول منحول انتشر منذ وقت مبكر فى الأوساط الدينية على أنه آية صحيحة من الانجيل وهذا القول تعبير صادق عن النظرية التى وضعها كليمانس وبسيليوس وأشرنا إليها وهى النظرية التى تقلل من شأن الذين يعبدون الله كالعبيد أو المأجورين

---

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٤٥٨ ، ٤٧٤ .

(٢) راجع طبعة ليدن سنة ٦ ١٦ جـ ٤ ص ٣٦١ .

مدفوعين ببواعث الحقوق أو الرجاء وتقصر اسم أحباء الله على الذين يعبدونه حبا فى ذاته [1] والغزالى يورد هذا القول فى كتاب الأحياء لإبراز سمو المحبة بعبارات ذات شبه واضح بما ورد فى رسائل بولس والإنجيل الرابع غير أنه فى مواضع أخرى يشير من طرف خفى إلى الأصل الأفلاطونى لهذا الحب السامى وذلك حين يبرهن على أن الله وحده هو الجدير بحبنا لا حب إعتراف بالجميل بوصفه خالقا وحافظا ومنعما بقدر ما هو بوصفه المثل الأعلى والنموذج الأزلى والينبوع الدائم لكل جمال وفى مشاهدة جماله مشاهدة نزيهة خالصة لوجه الله تعالى تقوم السعادة الكبرى للنفوس الكاملة . وهذا الموضوع يملأ صفحات كتب التقوى بنوادر وحكايات نموذجية عن هذا الحب البطولى الذى يمجده أصحابه وأغلبهم من النساء شعراً ونثراً ومن المستحيل هنا أن يستوعبه هذا البحث فإن ذلك يقتضى مجلداً قائما برأسه ولكن يكفينا أن نذكر بعض ، الحكايات المميزة بالبهجة العامة لكل هذه المجموعة من الحكايات والنوادر وهذه من أوضحها : روى عن بعض المتعبدات أنها وقفت على حبان بن هلال وهو جالس مع أصحابه فقالت هل فيكم من أسأله عن مسألة فقالوا لها [سلى عما شئت] وأشاروا إلى حبان بن هلال .

فقالت ما السخاء عندكم ؟

قالوا العطاء والبذل والإيثار .

قالت هذا السخاء فى الدنيا - فما السخاء فى الدين ؟

قالوا أن نعبد الله سبحانه وتعالى سخية بها أنفسنا غير مكرهة :

---

(١) راجع إسبن أقوال يسوع المسيح تحت رقم ٨٤
إحياء علوم الدين جـ٣ ص ١٣٩ = ص ٢٢٦ من طبعة عثمان خليفة سنة ١٩٣٣ .

قالت فتريدون على ذلك أجراً .

قالو نعم :

قالت ولم :

قالوا لأن الله تعالى وعدنا بالحسنة عشرة أمثالها :

قالت سبحان الله فإذا أعطيتم واحـــدة وأخذتم عشرة فبأى شىء تسخيتم عليه .

قالوا لها فما السخاء عندك ـ يرحمك الله .

قالت السخاء عندى أن تعبدوا الله متنعمين متلذذين بطاعته غير كارهين لا تريدون على ذلك أجراً حتى يكون مولاكم يفعل بكم مايشاء ألا تستحيون من الله أن يطلع على قلوبكم فيعلم منها أنكم تريدون شيئا بشىء !!؟ إن هذا فى الدنيا لقبيح .

ويورد بن عربى عن عايدة أخرى هى جارية عتاب الكاتب قصيدة صوفية جميلة البيت الأخير منها تعبير غنائى عن نفس الفكرة قالت :

يا حبيب القب من لى سواكا ارحم اليوم زائراً من أتاكا
أنت سؤلى وبغيتى وسرورى قد أبى القلب أن يحب سواكا
يا منايا وسيدى واعتمادى طال شوقى متى يكون لقاكا
ليس سؤلى من الجنان نعيما غـــير أنى أريدها لأراكا

وأوضـــح منها القطعة التالية المنسوبة إلى شاب كان تلميذاً لذى النون المصرى .

كلهم يعبدون من خوف نار ويرون النجاة حظاً جزيلا
ليس لى فى الجنان والنار رأى أنا لا ابتغى بحبى بديـــلا
فإذا لم أجـد من الحب وصلا رمت فى النـار منزلا ومقيلا

ثم أزعجت أهلهـــا ببكائى   بكرة فى ضريحها وأصيلا
معشر المشركين نوحوا فإنى   أنا عبد أحببت مولى جليلا
لم أكن فى الذى أدعيت صدوقا   لجزانى منه العـــذاب الوبيلا

وهذه المخارج يمكن أن نزيد فيها إلى أقصى حد ملتقطين من حصاد الشعراء الصوفية المسلمين فى الشرق والغرب ، لكن يخلق بنا أن نشير إلى أن ابن عربى لا يغفل أن يورد بين النصوص التى قالها الصوفية المشارقة أشعاراً من نظمه هو يتعلق بنفس الموضوع ومنها هذه الأبيات :

نعيمك أو عـذابك لى سواء   فحبك لا يحول ولا يزيد[1]
لحبى فى الذى تختـــار منى   وحبك مثل خلقك لى جديد

---

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٤٧٤ .

(الوصول والاتحاد بالله)

غاية الحب الروحانى والطبيعى على السواء هو «الاتحاد»، وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب، وذات المحب عين ذات المحبوب. فالحب الطبيعى قد سما به الأفلاطونيون المحدثون وحولوه إلى إتحاد فى الماهية بين النفس والله، بواسطة التجريدات الدقيقة فى الميتافيزيقيا الأفلاطونية.

وابن عربى فى هذه المسألة يسير وفقا للمنهج المشتبه الذى يميز كل الصوفية تقريبا: فمن ناحية نجد التجربة الوجدية، تجربة الفناء، التى يقوم أساسها على الاتحاد بالله، تضطره إلى استخدام عبارات توحى بالحلول ومن ناحية أخرى نجد أن العقيدة السنية فى الإسلام، وهو يؤمن بها إيماناً من العسير المشاحة فيه تلجئه إلى تصحيح هذه العبارات الغليظة بتحفظات تتفاوت فى الصراحة والإلتواء. والحلول (وحدة الوجود) ونصفه صدورى. ونصفه حايث، وفيه يقوم مذهبه فى الدين وفى الكون[1] وقد مهد الأسس الميتافيزيقية لهذا المذهب فى الاتحاد، فإذا كان العالم يصدر عن الله والمخلوقات هى علامات وآثار وتجليات له وإذا كان الجوهر أو الحقيقة العددية للكون واحدة هى الحقيقة الالهية. وإذا كان لا يوجد خارجها غير ظواهر هى بمثابة أعراض لها فمن الواضح أن إدراك هذه الوحدة فى الوجود ينبغى أن يكون المطلب الأسمى للتصوف: فالنفس، بعودة: مثالية ترجع إلى الاتحاد بالله، الذى صدرت عنه بالصدور المتنامى. وحين تشعر بأنها هى والمبدأ واحد، تصبح بغير تحفظ.

فما ثم إلا الله ما ثم غـــيره وما ثم إلا عينه وإرادته

---

(١) مراجع أسين: الصوفى المرسى ابن عربى «أبحاث مفردة ووثائق جـ٤

وتأتى بعد التحفظات العقلية[١] التى يمليها الحذر والحيطة ، من أجل تخفيف هذه القسمات الحادة لهذه النظرية فى الحلول (وحدة الوجود (فيصرح ابن عربى بأن هـذا الحلول ليس شبيها « بوصول الجسم بالجسم ، أو العرض بالعرض ، أو العلم بالمعلوم ، أو الفعل بالمفعول - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا »[٢] بل الوصول أو الاتحاد متخيلا أكثر منه حقيقيا . بل الصوفى يشاهد محبوبه بالقرب منه على نحو واضح كأنه يشاهده حقا بعينه ، ويشعر بلذة الوصول بتجربة ألطف وأعذب من الوصال الجسمانى ، ويملؤه بمضمون ثابت أبدى لأن هذا الحضور المتخيل لمحبوبه مستمر لأنه فيما يتعلق بالله . وهو روح محض ، ينبغى ألا يطمح الإنسان إلى اتصال أعلى من هذا الذى يتخذ صورا خيالية :

والوصول على ضربين : وصول البداية ، ووصول النهاية ووصول البداية « هو أن ينكشف للعبد جلية الحق ، ويصير مستغرقا به ، فان نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله ، وإن نظر إلى همته فلاهم له سواه ، فيكون كله مشغولا بكله ، ولا يلتفت فى ذلك إلى نفسه ليعمر ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق . ووصول النهاية أن ينسلخ العبد من نفسه بالكلية ويتجرد له ، فيكون كأنه هو »[٣] [وليلاحظ ما فى هذه العبارة من تحفظ وحذر شديد ، يمنع من مزلق الوقوع ما فى الهوية الحلولية] فالنفس لا تصـــير الله بل تكون « كأنه » هو « والوصول ليس من قبل العبد ، بل بعناية الله وتصرف جذبات الألوهية وكسب العبد سبب لحصوله » وينبغى أن نمـــيز ثلاثة أنواع من للصوفية الواصلين قال ابن عربى :

---

(١) الفتوحات جـ ٣ - ٤٠٠ - ٤٠٢ .

(٢) التحفة ١٢ ، ١٤ .

(٣) التحفة ١٤ ، ١٥ .

« أما الواصل فإما مجذوب مطلق ، أو مجذوب سالك ، أو سالك مطلق .
أما الأول فهو الذى يجذبه الحق تعالى بعنايته ، ويهديه إلى طريقه ، ويوصله بقربته » ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحمات . وشغل بالرياضة والخلوة . وأما الثانى فهو الذى يشتغل بالمجاهدة ، ويقعد فى الخلوة . وينقطع إلى الله تعالى . فينظر الله تعالى إليه بنظرة الرحمة ، ويؤيده باللطف . والنعمة ويوصله إلى مقامات العالية بمدة قريبة ومجاهدة يسيرة . أما الثالث فهو الذى يسلك بجد المجاهدة والرياضة ويطلع على جميع الوقائع والحالات ، حتى ينتهى بالمجاهدات الشديده والأربعينات بالمقامات العظيمة [١] .

والذى يسلك الطريق بالتنعم والمشاهدة والتلذذ بأفعال الفضيلة والتنعم بالبلاء ، فإنه يسمى باسم « المراد » من : أراده « أحبه الله » أما إذا سلك الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكابدة والتنغيص والصبر على البلاء ، رجاء الحصول على النعماء فإنه يسمى باسم « المريد » وعند ابن عربى ، كما سيكون عند القديس يوحنا الصليبى ، أن المريد هو الأكمل ، لأن الحزن الروحانى هو مفتاح مواهب الصلاة والمشاهدة ، وبدونه تقع النفس فى الغرور والخداع الروحى ومن يرضى عنه الله يضمن له النجاة فى الآخرى وعليه أن يكون محزونا لأنه لا يستطيع أن يشكر الله الشكر الكافى على نعمه العظيمة [٢] وثم تصنيف تدريجى آخر بين الواصلين يقميه ابن عربى على فكرة الرد بعد الوصول فمنهم من لا يرد إلى العالم الحسى المقيد الأرضى بل يستهلك فى ذلك المقام وفيه يقبض ويحشر فيظل فى إتحاد مع الله ومنهم من يرجع ولكن يسترد ذاته فقط مجردة من العالم الخارجى ومنهم من يرجعون إلى الاتحاد

---

(١) التحفة ص ١٥ .

(٢) مواقع النجوم ص ١٩٠ .

(٣) مواقع النجوم ص ١٩٣ .

ويستردون الشعور بالذات [الأنا] واللاذات [اللا - أنا] وهؤلاء الآخرون يردون إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية وهم العلماء الورثة » وليس كل عالم وارث على مقام واحد لكن يجمعهم مقام الدعوة ويفضل بعضهم على بعض فى مرتبته[1] ومهمتهم العالية فى الإحسان والدعوة تجعلهم يشبهون الأنبياء وهم يتبعون وحى الأنبياء ليحققوه بين الناس وفقا لثلاثة مناهج للدعوة تقوم وفقا لكون أن منهم من يدعونهم من باب الفناء فى حقيقة العبودية ومنهم من يدعونهم من باب ملاحظة العبودية وهو الذلة والافتقار، ومنهم من يدعونهم من باب ملاحظة الأخلاق الرحمانية فإذن المشابهات الدقيقة المشتركة بين النبوة والولاية واضحة . ذلك أن النبوة والولاية تشتركان فى ثلاث أشياء الأول فى العلم من غير تعلم كسبى والثانى فى الفعل بالهمة فيما جرت به العادة ألا يفعل إلا بالجسم أو لا قدرة للجسم عليه . والثالث فى رؤية عالم الخيال فى الحس .

وتفترقان بمجرد الخطاب : فإن مخاطبة الولى غير مخاطبة النبى فهم يتفقون ، أعنى الأنبياء . والأولياء ، فى الوحى الإلهى . والمعجزة : والنبوة . ويختلفون فى طبيعة الوحى الذى يتلقاه كل لتكميل الذات والغير : فالولى يتلقاه كله من النبى الذى يستلهمه . ولما كان محمد ﷺ خاتم النبيين فمن نوره تستمد أنوار سائر الأنبياء ثم إن وحى النبى يؤدى إلى قيام دين منزل ، له عقائده وشريعته وأخلاقه وعباداته ، لكنه عند الولى يقتصر على توفير الكمال الروحى الذاتى والخاص بالغير ، لمن يتلقى من النبى الشريعة المنزلة[2] .

[قال ابن عربى : « واعلم أن كل ولى لله تعالى فإنه يأخذ ما يأخذ بواسطة روحانية نبيه الذى هو على شريعته ومن ذلك المقام شهد . فمنهم من يعرف

---

(١) المواقع ص ٢٥

(٢) الأنوار ٢٤ قارن « الفتوحات » جـ٢ ص٤ ، جـ٣ ص ١٨ ، ٦٧ ، ٣١٦

ذلك ، ومنهم من لا يعرفه ويقول : قال لى الله . وليس غير الروحانية . . . غير أن الأولياء من أمة محمد صلى الله عليه وسلم - الجامع لمقامات الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام قد يرث الواحد منهم موسى عليه السلام ولكن من النور المحمدى . لا من النور الموسوى فيكون حاله من محمد عليه الصلاة السلام - حال موسى عليه الصلاة والسلام منه صلى الله عليه وسلم [١] .

ودور الوسيط هذا بين الله والناس من أجل التجلى يتولاه أيضاً محمد ﷺ بالنسبة إلى الاتحاد والوصول ، فى رأى ابن عربى ومذهبه فى هذه المسألة يجب أن يقارن بعناية بمذهب الصوفية الذين سبقوه وإلا كان من العسير فهم معناه وتحديد منشؤه [٢] .

إن التصوف ، وهو قمة الحياة الدينية لا يبرر إلا بالإيمان بإله مشخص يمكن الإنسان ، وهو شخص هو الآخر . أن يقيم معه علاقات شخصية ولهذا فهو يقتضى أكثر من إيمان العوام أعنى أنه يقتضى النظر إلى الله لا على أنه موجود محايث كله عال كله. بالنسبة إلى العابد، لأنه فى الحالة الأولى ، حالة المحايثة التامة تزول كل علاقة ، إذ تتحول ثنائية الطرفين إلى وحدة وفى الحالة الثانية ، وهى حالة العلو المطلق ، فإن الهوة اللامتناهية التى تنفتح بين العابد والله الذى لا يمكن الوصول إليه وليس بينه وبينه أى مشابهة ولا مناظرة حتى أبعدها تنتفى من كل علاقة شخصية بين طرفى الظاهرة الدينية .

والله فى الإسلام يصور على أنه شخص حقيقى . وصفاته أقرب إلى

---

(١) الأنوار ص ٢٦ .

(٢) يراجع فى هذا بحث الدكتور عبد الرحمن بدوى « الغزالى : العقيدة الأخلاق التصوف » .

الموجود المشبه بالإنسان منه إلى الموجود العالى على الإنسان والتمييز بين المخلوق والخالق مع ذلك صريح ، وإمكان قيام العلاقة الدينية لا شك فيه . ولكن إذا كان القرآن يتحدث مراراً عن الحب الإلهى بنصه ، والمباشر والمتبادل ، فان العلاقة الدينية تصورته فى الغالب الأعم على أنه علاقة بين العبد والمولى القدير . ولكن الأنس بالله ، وعليه يقوم التصوف والشعور بالحضور الإلهى فى النفس ، الذى يتلخص فيه الوصول والاتحاد ، لا يكفى لها العقيدة الصارمة الواردة فى القرآن ، إذ يسيطر عليها الخوف من الله أكثر من المحبة .

عدوى مسيحية

لكننا رأينا خلال صفحات هذا البحث ، أن الإسلام ، باتصاله بالديانات الأخرى ، وخصوصاً المسيحية ، إزداد مرونة فى إتجـــاه الروحانية فقام الصوفية ونسبوا إلى النبي محمد آراء موغلة فى الروحانية العالية ، مستمدة من الرهبانية المسيحية ، وعبادات ومجاهدات فى التعبد والفضيلة غريبة عن الإسلام .

وبعد وقت قصير تحول الزهد والترهب إلى تصوف ، متخذاً من الأفلاطونية المحدثة اليونانية والمسيحية نظريات الكاثرسيس (التطهر) والعرفان (الغنوص) ومنذ القرن الثانى ومختلف الصوفية يعرضون مذهبا فى العيان الصوفى والحب الإلهى يقرر أن المشاهد يعرف الله بالحب ويتحد به .

لكن لم يكن فى الإسلام شىء شبيه بما فى المسيحية من عقيدة التجسد : أى تأنس الله (صيرورته إنساناً) ، وهو مما يمهد له للتصوف تماماً : ففى المسيحية أن المسيح إله وإنسان فى وقت واحد ، وفيه يتحقق الاتحاد الأقنومى (الشخصى) ، وهو نموذج العلاقة الوثيقة بين الإنسانية والألوهية . فأتى صوفى عاش فى بغداد فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) وهو الحلاج ، وخطا هذه الخطوة الجديدة فى التقريب بين الإسلام والمسيحية .

فعبارته « أنا الحق » تتحقق تماماً فى المسيح وتتحقق صوفيا لدى أولئك الذين يقتدون به فى حياته القائمة على المحبة والفداء . لكن كما أنه فى شخص المسيح يتحد اللاهوت بالناسوت دون أن يختلطا ، فكذلك عند الحلاج الاتحاد (أو الحلول) يتميز فيه أيضاً شخصية النفس وذات الله ولا تختلطان . وعبارته : أنا الحق ويبدو أنها لا تدل إذن على أكثر مما تدل عليه عبارة القديس بولس :

« المسيح يحيا فى » . ومن هنا يرى أن مذهب الحلاج ليس حلولا ووحدة وجود ، بل هو من هذه الناحية أشبه بالمسيحية .

غير أن الصوفية المتأخرين أكدوا وجهة النظر المحايثة أكثر فأكثر وتصوروا الاتحاد (الوصول) على أنه إفناء الشخصية الإنسانية فى الله . وابن عربى ، من بينهم ، هو الذى فسر عبارة الحلاج المشهوره تفسيراً حلولياً : فالله والإنسان متميزان الواحد عن الآخر عقليا ومنطقيا فحسب ، كمظهرين لجوهر الواحد الأحد ، والوجدان الصوفى هو الذى يكشف للإنسان عن هذه الهوية الفعلية بين الإنسان والله ، وهنا تلتقى الميتافيزيقا الأفلوطينية والعرفانية « الغنوصية » عند ابن عربى بالعقيدة المسيحية فى التجسد وتصبغها

صبغة حلولية أوضح : فعند ابن عربى - وقد رأينا ذلك فى عقيدته الدينية أن الإنسان الكامل ، الذى فيه تتحقق هذه الهوية باستمرار ، هو النور الإلهى المتجسد فى آدم ؛ وبعده فى سائر الأنبياء حتى النبى محمد ﷺ ، وكان آدم أول تجلى موضوعى للطبيعة الإلهية ، وقبل وجوده الزمنى على الأرض ، وجد سابقا وجوداً سماوياً أزلياً أبدياً ، على مثال « النوس » (العقل) فى الأفلاطونية المحدثة « اللوغوس » عند الغنوصيين ومحمد صلى الله عليه وسلم وهو التجلى (التجسد) الأخير لهذا النور هو

الإنسان الكامل الوسيط للطف الإلهى للناس كافة وللأولياء بخاصة .

وهذا التصوير للنبى ﷺ ترى فيه الملامح المميزة لتصوير بولس للمسيح : الوجود السابق منذ الأزل والعلاقة مع آدم والتجلى (التجسد) ، ودور الوسيط ، ليس فقط بوصفه المثل الأعلى للكمال الواجب الاقتداء به ، بل وأيضاً ينبوعاً للطف والحياة الصوفية . وبواسطة النبى يصل العبد إلى مقام الوصول والاتحاد ، ويدخل فى السلسلة السرمدية لتجليات النور الإلهى ، ويصبح إنساناً كاملا مثل آدم ، وعيسى ، ومحمد . والاتحاد ينظر إليه إذن عند ابن عربى على أنه بمعنى المحايثة التامة : وعلى الرغم من كل

التحفظات ، فإن أساس فكره حلولى فى التصوف ، كما كان فى العقائد .

اتجاهات وخصائص مذهب ابن عربى

والآن وقد وصلنا إلى قرب نهاية دراستنا فقد وجب علينا أن نعيد النظر ونلخص النتائج التى كشفها لنا البحث فى مختلف المناهج الزهدية والنظريات الصوفية التى يتضمنها مذهب ابن عربى الروحى ولا فائدة فى توكيد التحفظات التى أبديناها فى البداية [1] حول النتائج التى ينبغى إستنتاجها من وثائقنا. وهى لا تزال مع ذلك ناقصة. وفقط الفحص الكامل العميق لنص « الفتوحات المكية » هو الذى يمكننا من الوصول إلى نتائج حاسمة، ومع ذلك فإننا نقرر فى هذا المقام أن هذا الفحص هو أيضاً مؤقت، بسبب طابع هذا الكتاب الموضوعى سواء من حيث الشكل ومن حيث الموضوع. وعلينا أن نقتصر هنا على بعض الملاحظات التى رأيناها فى التركب التقريبى لمجمل مذهبه.

وأول خاصية تبرز للعيان هى الأثر الأفلوطينى العميق المتغلغل فى كل مذهبه وبخاصة تصوفه وأفلوطنيته كحالة غير كثيرة الحدوث فى تاريخ الأفكار: حالة مسلم نشأ فى المغرب (الأندلس) يردد فى القرن الثالث عشر (السابع الهجرى) بكل دقة، نظريات صاحب كتاب « التاسوعات » [لأفلوطين] فإن هذه الحالة هى فى الواقع من أحوال النهضة الكلاسيكية، تسبق النهضة الأوربية بقرنين وبالأفكار الأفلوطينية يزيد ابن عربى ثروة الفكر الصوفى ويزوده بالمصطلح اليونانى مترجما إلى العربية أو معربا: فليس فقط فى علم النفس العادى، بل وأيضاً فى علم مابعد الطبيعة، نجد أن المصطلح الذى يستخدمه للتعبير عن ظواهر الشعور وملكات النفس ومبادىء أومقولات الكون الكبرى الصادر فى ترتيب نزولى من « الواحد » والانتقال من الوحدة إلى التعدد، الخ — نقول

---

(١) راجع الفصل الأول من القسم الثانى.

إننا نجد أن هـذا المصطلح يتألف من حدود مجازية لا يفهم مدلولها إلا بالرجوع إلى نماذجه اليونانية [1] ولو اقتصرنا على الزهد والتصوف ، لوجدنا أن الدور الأساسى فى كليهما يقوم به الأفـكار الموجهة فى الأفلاطونيـة المحدثة وجود النفوس وجودا سابقاً أزلياً ، إعاد النفس عرضاً بالجسم ، نظريات التطهر (الـكاثرسيس) الزهدى والتجلى ، ومذهب الفناء والاتحاد المحول الخ .

ورغبة ابن عربى الشـــديدة فى تـكيف تحليل الظواهر الصوفية مع المصطلح الأفلوطينى رغبـة تجعل المرء يشـك أحيانا فى صدق تجاربه الذوقيـة ، لأنه يبـدو أحرص على إدراج هـذه التجارب الذوقية فى التعريفات التقليدية والرموز التى تصورتها الأفلاطونية المحدثة ومع ذلك لا نعوز الدلائل القوية على صدق حياته الروحية صدقاً متفاوتاً فى درجة الموضوعية وإلى جانب هذا الحرص المستمر على الاحتفاظ بالاصطلاح المنقول التقليدى تتجلى أيضا الطريقة الشخصية جدا التى يصف بها أحواله فى الجذب والفناء وهلوساته البصرية والسمعية ، ولهجة الصدق التى تضفى على تحليلاته للشعور واهتمامه الدقيق بتحديد ظروف الزمان والمكان التى حدثت فيها الظواهر الموصوفة . وهذه الخصائص تستبعد كل إتهام بالمحاكاة الأدبية المباشرة وترغمنا على الاعتراف بأن مذهب ابن عربى الروحى ومن ورائه الاصطلاح الإفلاطونى المحدث الذى يعبر عنه يعـكس حياة شخصية مشعورا بها حقا ، وإن كانت فى تفسيره تدخل أغلاط وأوهام ترجع أساساً إلى حرصه على تـكييف تجاربه مع المصطلح التقليدى .

ونقول (أساسا) حتى لا نستبق تحفظات أخرى نجعل حساب الاحتمالات

---

(١) قادن أسين : « علم النفس عند محى الدين بن عربى » .

موقوتا دائما ، فيما يتعلق بموضوعات الظواهر الموصوفة : وقد أشرنا إلى أنه من الممكن أن يكون معظم هذه الأمور ذا طابع مرضى وابن عربى هو نفسه يعترف مرارا بما فى أحواله النفسية من أعراض باثولوجية [١] والاستهلاك المستمر لجهازه العضوى الذى أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضات ومجاهدات شديدة فى الزهد والسياحة ، ثم العمل الذهنى الشديد الذى اقتضاه تحرير هذا العدد الخيالى من مؤلفاته ـ يفسران الاضطراب النفسى الفسيولوجى لمزاجه الذى كان بطبيعته يميل إلى كل نوع من أنواع الهلوسات العقلية [٢] والحد بين السوى والمرضى من الصعب جدا رسمه فى حياة ابن عربى الروحية والعالم النفسانى . الذي يريد أن يستخدمها أساسا لاستخلاص نتائج واستقراءات علمية عليه أن يسير بمنتهى الحيطة والحذر إذا شاء أن يتجنب كل مزلق خطأ فى تفسير الظواهر الصوفية التى تبدو موضوعيتها مغطاه بهذا الحجاب المذهبى والمرضى المزدوج .

والجانب المذهبى هو الأظهر فى الاثنين ، ولكنه أيضا الأكثر تنوعا والأقل تميزا بالنسبة إلى تركيب مذهبه المعقد اللامتجانس ، وقد رأينا أنه دخلت مذهبه عناصر نظرية من مصادر شديدة الاختلاف ، وإن ترتبت

---

(١) ويضاف إلى ذلك ماورد فى «الفتوحات» ج٤ ص١٩٩ حيث يصرح ابن عربى بأنه عانى فى أشبيليه قبل رحلته إلى المشرق ، أزمة وسواس طويلة استمرت ثلاث سنوات ابتداء من سنة ٥٨٣ ﻫ .

(٢) تنبه بعض الكتاب المسلمين إلى هذه الناحية المرضية فى أحواله النفسية فالذهبى [فى القرن الثامن الهجرى الرابع عشر الميلادى] يقول عن ابن عربى فى (ميزان الاعتدال) وما عندى أن ابن عربى تعمد كذبا لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع : فسادا وخيالا وطرف وجنون .

كلها تحت قاسم مشترك وهو الأفلاطونية المحدثة . ومن هنا فإنه فى تحديد الخصائص العامة لمذهبه (١) ينبغى ألا نتردد فى تقرير هاتين الخاصتين : التلفيق والاستسرار .

وعلينا أن نشرح القول فيهما الآن على ضوء مذهبه الروحى .

ونتكلم أولا عن الاستسرار . لا شك فى أن تصوف ابن عربى يكشف فى صفحات « الفصوص » و « الفتوحات » و « المواقع » و « الأنوار » عن طابع متميز من المذهب المستور المستسر ، معناه العميق غير ميسور لعامة الناس بل هو من شأن الخاصة . فليس فقط الأفكار مجردة ضاربة ، بل وأيضاً الإصطلاح الذى يستخدمه فى التعبير عنها مستسر ، مستور حتى إن ابن عربى نفسه اضطر إلى وضع معجم خاص باصطلاحاته (٢) وعلى الرغم من هذا الإلحاق فإن أسلوب « الفتوحات » و « الفصوص » هو من الغموض بحيث أن المسلمين أنفسهم ، من علماء بالعربية ومتضلعين فى العلوم الفلسفية ، يصرحون بأنهم لا يستطيعون النفوذ دائما إلى المعنى الحقيقى لأقواله وهذا الاستسرار (الطابع المستور) يضفى على روحانية ابن عربى طابعا سريا أرستقراطياً يميزها من كل المذاهب الروحانية فى المسيحية حتى أسماها [وأصفاها] ولا جدوى فى أن نقارن من هذه الناحية بين تصوفه وتصرف القديسة تريزة التى استخدمت لغة شعبية وشفافه سهلة إلى حد أنها تشبه أن تكون دارجة ، قد تجنبت عن قصد كل إصطلاح فنى لا يفهمه غير الخاصة لكن لا يمكن أيضا أن نقارن روسبروك الغامض غموض ضباب وغيوم بلاده (هولنده) ولا القديس يوحنا الصليبى العميق الدقيق المنقطع النظير

---

(١) راجع الخصائص العامة لمذهبه ق ٢٢ .
(٢) راجع الخصائص العامة لمذهبه ٢ .

فى تفسير أسمى الأحوال الصوفية ، نقول إنه لا يمكن مقارنة هذين بابن عربى فى أسلوبه النبوئى المحير .

وهنا يمكن أن يقال . وكيف نفسر إذن الشهرة الواسعة التى ظفر بها بين المسلمين فى المشرق والمغرب إذا كان غموضه الحافل بالأسرار يجعله غير ميسور لعامة الناس ؟ السبب هو أنه تحت حجاب لغته المضنون بها على غير الخاصة ذو مذاهب ومناهج روحية من السهل تماما إدراكها لأنها فى جوهرها وأساسها كثيراً ماتتفق مع العقائد المتوارثة فى الإسلام ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان تصوفه يعيبه الغموض فى العباره فإن زهده فى مقابل ذلك سواء من حيث الشكل والأسلوب شعبى صراحة وميسور لعامة الناس وهذا التباين يفسر أيضا تناقضا ظاهريا فى موقف ابن عربى فمن ناحية رأينا أن مذهبه يقوم على أساس الشك الجذرى التام . إذ ينكر على العقل المنطقى كل قدرة على البحث عن الحقيقة الفلسفية والدينية ، ويرضى كل شىء من الإشراق الصوفى الذى يجعله بواسطة الزهد[1] ، ومن ناحية أخرى فإن الجهاز المستور لكل مذهبه الروحى : المصنوع من أشد نظريات التصوف الاسكندرى (الأفلوطينى) تجريداً يبدو أنه يكذب ذلك الشك الجذرى فى العلوم الانسانية لكن ليس فى هذا الموقف أى تناقض لأن ما يذهب إليه ابن عربى هو أن المؤمن العادى البسيط غير المطلع على الدراسات النظرية ، يصل ، بغير وسيلة إلى المجاهدة الزهدية ، إلى الاشراق (التجلى) الإلهى ومعه يصل إلى أعلى نظرات العلوم كلها . فإذا وصل إلى هذا الإشراق يعبر عن نفسه بعبارة مجردة فنية مثل أو أكثر من المصطلح الذى يستخدمه الميتافيزيقى أو المتكلم المتخصص الدقيق . وهذا هو نفس الموقف الذى وقفه الصوفية ذو النزعة المستسرة الذين يقولون

---

(١) راجع الخصائص العامة ٢ والفتوحات جـ ١ ص ٤٢ .

دائما عن مفارقة الجاهل العالم وابن عربى مثلهم يميل إلى التلفيق فيما هو نظرى . كما رأينا فى تحديدنا لخصائص مذهبه وفيه تدخل عناصر من مصادر متباينة كل التباين [١] وفى مقابل ذلك فانى لا اعتقد أن ابن عربى جمع أيضا فيما يتعلق بحياة الزهد : فان الوصول إلى التجلى الصوفى لا يتوقف فى نظره كما يظن ماسينيون - على استخدام مناهج العبادة أعنى المجاهدات والرياضات التى توصى بهما كل الأديان بغير استثناء [٢] فانى أؤكد على الأقل أننى لم أعثر على مؤلفاته على أساس يقينى . صريح لمثل هذا الموقف الخاص بالثيو صوفيين المحدثين . نعم إن ابن عربى كما قلنا جماع (أى يجمع بين مذاهب مختلفة) فى ما بعد الطبيعة ولكنه ذو نزعة واحدة فى مذهبه الروحى ، سواء فى الزهد وفى التصوف : ومذهبه ومنهجه للوصول إلى الكمال إسلاميان بكل وضوح وإن كان ثم أصل بعيد مسيحى ، كما رأينا وأكثر من هذا . نراه فى كتاب « الأمر » يوصى باتجاه مستقيم واحد كضمان للفلاح فى الحياة الروحية [٣] .

والذين ترجموا له يذكرون فى هذا المجال أحد تحذيراته من إغواآت الشيطان الذى يوسوس للعابد بالتغيير المستمر فى المجاهدات والعبادات لأنه واثق من أن هذا السلوك المتقلب يؤدى إلى إضعاف أرسخ المقاصد فى النفس [١] أما أنا فأرى أن مدلول النصوص التى يبدو أن ماسينيون يستند إليها . حين يظن أن ابن عربى يوصى بالإختيار بين طرائق الزهد فى كل الأديان ، مختلف تماماً : فالأمر لا يتعلق بضرورة بل بإمكان . أقصد أن الكمال ليس يلزم

---

(١) الخصائص العامة لمذهبه .

(٢) راجع ماسينيون « بحث فى نشأت المصطلح الفنى . . » ٣٠ تعليق ١ وما هو ذا نص من كتاب ذخائر الاعلام ص ٥ .

(٣) راجع الأمر المحكم ص ٩٢ - ٩٣ - ٩٧ .

ضرورة ، بل يمكن بلوغه ، فى نطاق الإسلام بواسطة العبادات التى فرضها الاسلام وابن عربى لايقرر أن خليطاً من القواعد والمناهج الملتقطة من مختلف الملل هو الدواء الضرورى الناجع للوصول إلى الاتحاد بل حقيقة الأمر أن ابن عربى . يرى أن الإسلام لم يأت للقضاء على . الديانتين المنزلتين السابقتين وهى اليهودية والمسيحية ، بل ليكملهما ولهذا فإن المبادىء الأخلاقية والروحية فى هاتين الديانتين الأخيرتين لا تتناقض مع المبادىء الأخلاقية والروحية فى الإسلام ولها إذن بوصفها النواه الأولى ، نفس الفاعلية الدينية . وخارج بعض الأبيات فى أشعاره المشبوهة المتسمة بالمبالغة ، والتى فيها يبدو أن ابن عربى يضع دين الحب الصوفى فوق كل الأديان[٢] فإنى لا أجد أى أساس وثيق مبنى على

---

(١) الفتوحات جـ ١ ص ٩

(٢) هذا الشعر المشار إليه هو مايلى وقد أورده جولد تسهير فى كتابه «محاضرات فى الإسلام ص ١٤٢

لقد صار قلبى قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف وقرآن
آدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالدين دينى وإيمانى

وهذه الأبيات وردت فى كتاب (ذخائر الأعلاق) لإبن عربى الذى هو شرح (ترجمان الأشواق ، طبعة بيروت ، سنة ١٣١٢هـ ص ٣٩ - ٤٠) لكن من الغريب أنه يسبقها بيت غير وارد هنا وهو الذى يضفى المعنى على كل الأبيات وفضلا عن ذلك فإن ابن عربى عند شرحه للأبيات الثلاثة الباقية لايشير أبداً إلى هذه الديانة الكلية بل بالعكس يغير البيت الأخير قائلا أنه يشير إلى الإسلام وهذا نص كلامه ص ٤٠)

الوثائق فى كتبه الدينية ، تبرر الظن اعتقاده فى ديانة كاية كأداة جامعة للكمال الزهدى .

وليس الصوفية اليوجيون . ولا فقراء الهند . ولا الزهاد الفرس أو الصينيون هم الدين بمناهجهم فى الكمال يستثيرون ويجتذبون . مثل الرهبان النصارى والمتقين الإسرائيليين ، إهتمام ابن عربى وإعجابه . ولا نزاع فى الثقة التى يستحقها كرسل هدية روحية - كل الأنبياء فى الشريعة القديمة التى يندرج تحتها ، فى نظر المسلم عيسى المسيح وسلفه يحيى .

وإذن فليست كل الأديان ، ولا أية ديانة كانت ، هى التى يصرح ابن عربى أنها وسائل أو وسائط لبلوغ مرتبة الولاية ، بل فقط تلك التى حافظت خلال القرون على الوحى الإلهى المنزل على البشر ، وهى . اليهودية ، المسيحية ، الإسلام ذلك أن هذه الأديان الثلاثة فى نظر ابن عربى تؤلف فى جوهرها ديناً واحداً ، يتطور ويتكيف عرضاً مع الظروف الوقتيـة الطارئة للقرون فى الأوامر السرمدية للعناية الإلهية . والإسلام وهو ختام مراحل هذا التطور الطويل يلخص ويستوعب فى عقيدته كل القواعد المنزلة تنزيلا صحيحا فى المسيحية اليهودية ولهذا فإن المسيحى أو اليهودى الذى يعتنق الإسلام لا يغير حقاً من دينه .

ولا يتلبث ابن عربى ، حين يصل إلى هذه النقطة فى ميدان المبادىء بل بجسارة بالغة يخطو الخطوة الحاسمة ، فيؤالف ، على نحو محجوب ، قدر المستطاع بين العقيدة الإسلامية والقواعد البارزة فى العقيدة المسيحية : أعنى التثليث والتجسد ، ففيما يتصل بالعقيدة الخاصة بالتثليث يرى أن من الامور الجوهرية القول بنوع من العلاقات الثلاثية فى الوحدة الإلهية ، ومن هنا يستنتج أن النصارى يعتقدون فى عقيدة التثليث فى الأقانيم (الأشخاص)

ويستبعدون للتثليث فى الآلهة ، ولهـــذا ينبغى ألا يوصموا بوصمة الشرك لأنهم ينتظرون من رحمة الله أن تنجيهم . والسبب الميتافيزيقى لهذا الرأى الذى قال به مستمد من فكرة الفيثاغوريين فى العدد – ٣ – ، الذى هو الأصل فى الأعداد الفردية ، لأن العدد « واحد » ليس وحده بذاته عددا ولا يفسر الكثرة فى العالم : فمن الواحد لا يصدر إلا الواحد . وأبسط الأعداد فى داخل الكثرة هو الثلاثة .

[ولغرابة نص ابن عربى هنا نورده بحروفه]

قال ابن عربى فى «الفتوحات» جـ٣ ص١٦٦ « اعلم أن الأحد لا يكون عنه شىء البتة ، وأن أول الأعداد إنما هو الاثنان ولا يكون عن الاثنين شىء أصلا مالم يكن ثالث يزوجهما ، ويربط بعضهما ببعض : ويكون هو الجامع لهما فحينئذ يتكون عنهما مايتكون بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه إما أن يكونا من الأسماء الإلهية ، وإما من الأكوان المعنوية أو المحسوسة أى شىء ، كان فلا بد أن يكون الأمر على ما ذكرناه ، وهذا هو حكم الاسم الفرد فالثلاثة أول الأفراد ، وعن هذا الإسم ظهر ماظهر من أعيان الممكنات ، فما وجد ممكن من واحد وإنما وجد من جمع ، وأقل الجمع ثلاثة ، وهو الفرد ، فافتقر كل ممكن إلى الاسم الفرد ثم إنه لما كان الاسم الفرد مثلث الحكم أعطى فى الممكن الذى يوجد . ثلاثة أمور لا بد أن يفيدها وحينئذ يوجده ولما كان الغاية فى المجموع : الثلاثة ، التى هى أول الأفراد وهو أقل الجمع ، وحصل بها المقصود والغنى عن إضافة رابع إليها . كان غاية قوة المشرك : الثلاثة ، فقال إن الله تعالى ثالث ثلاثة ولم يزد على ذلك » . وقال فى « الفتوحات » جـ ٣ ص ٢٢٨ : « وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما فى التثليث من الفردية ، لأن الفرد من نعوت الواحد ، فهم موحدون توحيد تركيب ، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة . ولهذا سموا كفاراً لأنهم ستروا الثانى بالثالث بين الواحد والثالث كالبرزخ ، فربما لحق أهل التثليث بالموحدين

فى حضرة الفردانية لا فى حضرة الوحدانية وهكذا رأيناه فى الكشف المعنوى ولم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية ، فانى ما رأيت لهم ظلا فى الوحدانية ، ورأيت أعيانهم فى الفردانية ، ورأيت أعيان الموحدين فى الوحدانية والفردانية فعلمت الفرق بين الطائفتين » .

وقال فى « الفتوحات » ج ٣ ص ٦٠٣ « إن الموجود الأول وإن كان واحد العين من حيث ذاته فان له حكم نسبة إلى ما ظهر من العالم عنه . فهو ذات وجودية ونسبة . فهذا أصل شفعية العالم .

ولا بد من رابط معقول بين الذات والنسبة حتى تقبل الذات هذه النسبة فظهرت الفردية بمعقولية الرابط ، فكانت الثلاثة أو الأفراد ولا رابع فى الأصل فالثلاثة أول الأفراد فى العدد إلى مالا يتناهى » .

وفى مواضع أخرى يطبق هذه النظرية الحسابية على العقائد الدينية ، فيقتضى ثلاثة عناصر إلهية ، وثلاث علاقات ، فى حياة الله ، من أجل أن يفسر بهما أصل ووجود الكون ، أعنى الذات الإلهية . والإرادة الإلهية والكلمة الإلهية ولكنه يضيف أن هذه الثلاثة متحدة فى الله وهى واحدة فيه .

قال ابن عربى فى « الفتوحات » ج ٢ ص ٤٠ « لا بد من وجود النسب الثلاث لوجود التكوين عقلا فى موازين العلوم . وشرعا . فأما فى العقل فأصحاب الموازين يعرفون ذلك وأما فى الشرع فان قوله : إنما قولنا لشىء ، فهذا الضمير الذى هو الذى من قولنا : عين وجود ذاته وكناية عنه) فهذا أمر واحد .

وقوله : « إذا أردناه » أمر ثان وقوله : « أن نقول له كن » أمر ثالث فذات مريدة قائلة يكون عنها التكوين بلاشك فالاقتدار الإلهى على التكوين لم يقم إلا من إعتبار ثلاثة أمور شرعا وكذلك هو الإنتاج فى العلوم بترتيب المقدمات ، وإن كانت كل مقدمة مركبة من محمول وموضوع فلا بد

أن يكون أحد الأربعة يتكرر ، فيكون فى المعنى ثلاثة ، وفى التركيب أربعة فوقع التكوين عن الفردية ، وهى الثلاثة ، لقوة نسبة الفردية إلى الأحدية فبقوة الواحد ظهرت الأكوان فلو لم يكن الكون عينه لما صح له ظهور . فالوجه المنسوب إلى كل مخلوق هو وجود الحق » .

وفى كتب أخرى يعود ابن عربى إلى هذا الموضوع فيقارن بين العقيدة المسيحية فى الثلاثة أقانيم داخل وحدة الذات وبين ما ورد فى القرآن من ثلاثة أسماء جوهرية أمهات يوصف بها الله روحه : الله ، الرب ، الرحمن ولكن المقصود إله واحد .

قال ابن عربى فى ذخائر الأعلاق (ص ٤٢ ، ٤٣) :

فثلث محبوبى وقد كان واحدا كما صيروا الأقنام بالذات أقنما

« يقول : العدد لا يولد كثرة فى العين كما تقول النصارى فى الأقانيم الثلاثة ثم تقول الإله واحد ، كما تقول باسم الرب والابن وروح القدس : إله واحد وفى شرعنا المنزل علينا قوله تعالى : قل أدعوا الله أو أدعوا الرحمن أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى »[1] فوحد . وتتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعدها . وهى . الله . والرب . والرحمن . ومعلوم أن المراد إله . واحد وباقى الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء ، ولاسيما . الإسم : الله » .

أما عن العقيدة الثانية فى المسيحية وهى التجسيد ، فقد تبين فى الفصل السابق مدى تأثير العقيـــدة المسيحية الخاصة بالاتحاد الأقنومى فى مذهب ابن عربى الخاص بالاتحاد الصوفى . والمراد بهـذا كله أن الهوة القصوى المفتوحة فى البداية بين الإسلام والمسيحية ، أعنى إنكار عقيدة التثليث

(١) سورة الإسراء آية ١٩٠

والتجسيد ، قد بدأت تتضاءل شيئا فشيئا ببطء عند الصوفية حتى بلغت أوج تضاؤلها فى موقف ابن عربى هذا .

وموقف العطف . والتقارب مع العقيدة المسيحية هذا هو فى نظرى نتيجة للتأثير الشديد الواسع الذى أحدثته الرهبانية المسيحية فى التصوف الإسلامى. كما وضحنا فى صفحات هـــذا البحث . وهنا نصل إلى الطابع الابرز فى زهد ابن عربى وتصوفه . والنتيجة التى تؤدى إليها المقارنات الجزئيـة تبدو ذات أهمية بالغة : فمنذ مذهب أوغسطين فى اللطف الإلهى . حتى التأملات العليا فى الاتحاد . المحول ، وكل العملية الطويلة المعقدة للحياة الروحية - مناهج التطهير والمجاهدة ، أدوات التكميل ، درجات التجلى ، المقامات والاحوال الصوفية ، الكرامات - كل هذا فيه بذور رهبانية مسيحية ، وبهذا يفهم الحقيقة الذاتية العميقة التى يتضمنها اعتراف ابن عربى حين يصرح بأن مرشديه فى الطريق الروحى هم الهداة الثلاثة . هؤلاء . موسى : عيسى محمـــد لكن إذ كان محمد ﷺ خاتم النبوة ، فإن عيسى هو خاتم الولاية على الإطلاق ونموذج فى الكمال ، لان روحه خلقها الله مباشرة مثل روح آدم ، وكانت وليه منذ مولده وكاملة بالفطرة لا بفضل الروح القدس ، كما هو شأن سائر الاولياء الذين لا يبلغون مرتبة الولاية الجديدة والتحول من الذات الجسدية إلى الذات الروحانية إلا بفضل من الله .

وهـذا الطابع الشديد الشبه بالروحانية المسيحية يفسر الاصل فى المشابهات العجيبة التى أشرنا إليها فى موضعها بينها وبين الافكار البارزة والوصايا التى قال بها أكبر صوفيين فى وطننا وهما القديسة تريزه والقديس يوحنا الصليبى . وهذه الظاهرة ذات أهميه لتاريخ التفكير الدينى - سواء الاسبانى أو الاوربى بوجه عام ولم يلتفت إليها الكثيرون ، وهى أنه فى نفس البلد الذى ينتسب إليه هذان أزدهر قبلهما بثلاثة قرون ، صوفى مسلم ، على الرغم

من عقائده الدينية فإنه فى الأعماق الخفية اللاشعورية احتفظ بتأثير الحياة الروحية المسيحية مما جعله يبدى آراء وأفكاراً شديدة الشبه بالآراء والأفكار التى ستقول بها الطريقة الكرملية بعد ذلك بمدة : مثل أن الطريق الصحيح للكمال هو طريق المجاهدات والمتاعب . وأن الحزن الروحى الناجم عن الشعور بنقص الذات أفضل من السرور للظفر بالنعم الإلهية وأن النفس إذا لم تمتثل لما يأمر به المرشد الروحى . فإنها لن تصل أبدا إلى قرع غرورها وأنه لا يمكن الوصول إلى الله بدون النية الصافية المستقيمة فى فعل الخير دائما وأن يختار من بين الحلول أشقها وأضيقها . وأن الشعور بالحضور الإلهية يجب أن يكون مستمراً معتاداً بحيث تشعر النفس فى كل لحظة أن الله يراها وأن المقامات تتوقف على الفضائل أعنى على الإخلاص للطف . وأن الكرامات ليست علامات على الكمال ولا شرطا ضروريا له ، لأن الكمال يستند إلى العادة لا إلى ماهو خارق للعادات وأن على المرء أن يطلب الله وحده نازعا عن كل تعلق بما ليس إياه حتى عن الكرامات والتجليات .

ولكن إلى جانب هذا الأثر المسيحى يوجد أثار أخرى لأفكار أخرى ومذاهب روحية ، ترجع إلى أصول غريبة عن الأصول والتقاليد الإسلامية وقد أشرنا إليها فى مواضعها . وربما كانت ترجع كلها إلى عدوى الروحانية المريضة والحلولية المغالية فى الشرق الأقصى . وكانت آثارها قد نفدت فى الإسلام فى العصر المتأخر وعلى أنحاء شتى وبشدة وامتداد أقل من تأثير الرهبانية . وكان لهذه المذاهب الأخرى أثرها فى السماع وصلاة الخلوة ، فلم تعد فيها القساوة والبساطة الأولى التى كانت لهما فى الرهبانية حتى تحولا إلى نوع من المراسم النازعة إلى الجذبة الهستيرية . وهذا الطابع البوذى أو اليوجى لمثل هذه الأفكار يظهر فى نظرية الوصول والإتحاد والفناء . وفيها إتجاه ألى الحلول المحايث المغالى فى الحلولية مما لا يمكن أن يفسر فقط بالتأثير الأفلاطونى المحدث .

ولكن إذا كان علينا أن نكون منصفين فى حكمنا فى هذه الخلاصة . فينبغى ألا ننسى أن ابن عربى كثيراً مايضع مبادىء للتقويم والسلوك تصلح ولو جزئياً . من التأثير المرضى لهذه الشعائر المغالية . وطعنه فى السماع مشهور ٍ، وتخليه عن الكرامات والتجليات فى سبيل حب الله وحده الذى لا يتفق معه أى حب لشىء آخر يستلهم معيار الإعتـــدال فى الرهبانية ، وهو بعيد تماماً عن هذا الاستعراض الحافل للكرامات .

وهذه الأحوال النفسية المزدوجة المشتبهة عند ابن عربى وهى خليط من التقشف المسيحى والإشراق الصانع للكرامات ، ربما ترجع إلى إزدواج تكوينه الروحى . وعلى الرغم من أن الإسلام ، بسبب الوحدة اللغوية لأداة حضارته وهى العربية ، كان فيه فى القرن السادس [الثانى عشر الميلادى] نوع من الوحدة فى التفكير الدينى فمن المعلوم مع ذلك أن الإسلام فى الغرب لم تكن تصله بنفس السرعة العدوى التى أعدت بها المذاهب الشرقية غير المسيحية التى أشرنا إليها .

لقد كان الإسلام فى أسبانيا أشد محافظة بكثير جدا من الإسلام فى المشرق بسبب بعد الأول عن مركز التجديد ، ولهذا حافظ على صفاء روحانيته الأولى المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة والمذاهب المسيحية ؟ عند ابن مسرة القرطبى . ومدرسة هذا الصوفى رعت بكل عناية أفكاره ومناهجه الزهدية فى مختلف أصقاع الأندلس : أشبيلية قرطبة ، المرية ، والغرب . وأكبر رجالها وهم : أبو العباس ابن العريف ، وأبو مدين ، وأبو القاسم ابن قسى . وابن برجان قد سجلوا فى مؤلفاتهم النظريات الصوفية التى قال بها مؤسس المدرسة ونشأ ابن عربى ، بعد ذلك بسنوات ، مقتفيا آثارها « والفتوحات » و « المواقع » تزخر بالاقتباسات من كتب هؤلاء الشيوخ الأربعة ومن ناحية أخرى فإن جماعة كبيرة من الزهاد والصوفية الأندلسيين المعاصرين لابن عربى ، لقنوا

ابن عربى مناهج التصوف المشرقى السنى ، بعد أن كيفوها على المزاج الأندلسى المتأبى أكثر من المشرق على مغاليات نزعة الإستسرار .

وهذا التكوين الأولى ، الذى حصله فى الأندلس ، قبل رحلته إلى المشرق ، ينعكس فى المؤلفات التى كتبها ابن عربى فى شبابه : « التدبيرات الإلهية » ، « ومواقع النجوم » ، التى وإن سرت فيها روح ثيو صوفية ، فإنها لا تصل فى ذلك إلى المبالغات الجريئة المتطرفة التى تميز « الفتوحات » و « فصوص الحكم » وهى من عهد نضوجه وقد كتبها فى وسط أكثر تعرضاً لتأثيرات الشرق الأقصى . وفى صفحاتها ، وخصوصاً فى « الفتوحات » ، تشاهد اقتباسات عن مؤلفين صوفية آخرين موغلين فى الاستسرار وخائضين فى علوم الإسرار المتطرفة ، أكثر من اقتباساته عن المؤلفين الأندلسيين .

وهؤلاء ، مع استمرارهم فى متابعة — ولو من بعيد وبتحفظ — بعض البدع المفسدة فى التصوف الإسلامى فى المشرق ، قد حافظوا على روح التشدد ونقلوها إلى الاجيال اللاحقة من الزهاد الاندلسيين والافارقة . فأبو مدين وأصله من أشبيلية ، وأحد شيوخ ابن عربى وكان هذا شديد الإعجاب به ، هو الذى نقل هذه الروح إلى المغرب (مراكش) ومن تعاليمه نشأت فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) الطريقة الشهيرة ، الاندلسية الافريقية ، طريقة الشاذلية ، وكان مؤسسها ، أبو الحسن الشاذلى ، من تلاميذ عبد السلام بن مشيش ، الشريف الذى لا يزال ضريحه حتى اليوم فى جبل علم يحج الناس إليه للتعبد ، فى قلب منطقة تسكنها قبيلة جبلية هى بنو عروس فى المنطقة الشمالية من مراكش . وهذه الطريقة الشاذلية تخرج فيها جماعة عظيمة ، فيما بين القرنين السابع (الثالث عشر الميلادى) والتاسع (الخامس عشر الميلادى ، من المفكرين الصوفية الحذاق والزهاد المنقطعين المجاهدات والرياضات يبرز من بينهم أبو العباس المرسي ، وابن عباد الرندي ، الوريشان

الشرعيان لروحانية ابن عربي فى الجانب المتشدد فى الزهادة والتقشف لا فى إنحرافاته الاشراقية .

وحين ندرس آراء وتاريخ هذه الطريقة الشاذلية بالاهتمام الوافر الجديرة به سيفاجأ مؤرخ الحياة الروحية فى أسبانيا بمفاجأة فنى مستهل القرن الذهبى لتاريخنا ، سيشاهد وجود تيارين متوازيين فى الحياة الروحية ، نظائرها متميزة عديدة جداً ، وكأنهما صديان متوافقان لنفس الصوت البعيد الواحد ، أو صورتان متماثلتان لشيء واحـــد منعكستان فى مرآتين متمايزتين : فالتصوف الإسلامى ستنبعث أضواؤه الاخيرة بفضل تلميذين أندلوسيين للطريقة الشاذلية ، وفى نفس الوقت تنبعث فى العالم المسيحى الاسبانى باندفاع غير متوقع ، نهضة روحية لا يسبقها مقدمات كافية لتفسير انطلاقها المفاجىء وسموها وعمق أفكارها الدقيقة ، ومن هـذا الجانب ومن الجانب الآخر ، سنجد نفس الاتجاه فى المواقف التى يتخذها الصوفية المسلمون والنصارى : فموقف العزوف عن الكرامات ، هـذا الموقف المميز لبعض الشاذلية الاندلسيين وعلى وجه التخصيص ابن عباد الرندى له مناظره المتوازى معه عند القديس يوحنا الصليبي .

والتعطش الذى لا يروى ، إلى الظواهر الخارقة ، والاهتمام باستعراض الكرامات سيكونان وصمة مشتركة بين عامة الاولياء الافارقة وبين جماعة « المتنورين » الذين انتشروا فى قشتاله والاندلس فى بداية القرن السادس عشر الميلادى . وقـــد أثير الكثير من الجدل حول الاصل الغامض « للمتنورين » الاسبان ، ويذهب البعض إلى أن أصل هذه الحركة جاء من الشمال : من هولنده أو ألمانيا ، ولكن كون عدد غير قليل من أتباع هذه الفرقة الغريبـة كانوا من الموريسكيين (المتنصرة) هو ظاهرة ليست بقليلة الاهمية .

كيف يناقش ابن تيمية نظرية الفناء

يؤكد ابن تيمية فى وضوح أن الفناء عن وجود السوى - وهو الذى يصله بالحلاج - هو أساسا مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود : من هنا يضع إتجاه الحلاج مع ابن عربى فى النظرية والمذهب ، وهذا خطأ ولا شك من ابن تيمية من ناحية الربط المذهبى حين يربط مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الشهود بوحدة الوجود . إنه يقول (إن النوع الثالث من الفناء يرى وجود الخالق عين المخلوق وهو قول الملاحدة أهل الوحدة (وحدة الوجود) : ثم يصل ذلك بوضع الحلاج المذهبى : ثم يعود فيؤكد أن وحدة الشهود لو قبلها عن الحلاج فهى وحدة شهود ملحد لا شهود موحد [١] : فإذا عدنا إلى ابن تيمية فى مناقشته لاتجاه الحلاج نجده يؤكد [٢] أن الحلاج أخذه عن الجهمية [٣] فإن الحلول (قول غالب على متعبدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته فى كل مكان) والملاحظ أن ابن تيمية يصل الاتجاه كله فى خيط واحد مع الحلاج ومدرسته أو ابن عربى ومدرسته . ويعود فيقول (والحلولية تقول هو فى العالم كالماء فى الصوفة ، وكالحياة فى الجسم ، وهو قول قدماء الجهمية الذين كفرهم أئمة الإسلام) (وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية فبنوا على أصلهم الفاسد أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود) (ومنهم من يزعم أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران . لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق كما يذكر ابن عربى .

وكل كلام فى الوجود كلامه سـواء علينا نثره ونظامه

---

(١) ماسينيون مجموعة نصوص .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤/٥/٢٤/٤/٦٥/٦٣ .

(٣) توفى الجهم سنة ١٢٨ هـ

وقد بدأ ابن تيمية بذكر حكاية مضمونها أن أحد الشيوخ قال لمريده الذى أراد أن يلقنه مبادىء وحـــدة الوجود : إن الشهادة الحقة هى لا موجود إلا الله (قال الشيخ لمريده : من قال لك إن فى الكون سوى الله فقد كذب . فقال المريد (الذكى) فمن هو الذى كذب وسكت الشيخ ولم يحر جوابا) . وذكر [١] ابن تيمية قدم المـــذهب فيما رواه عن الإمام أحمد بن حنبـــل [٢] من أن القائلين بأن وجود الخالق هو وجود المخلوق أعظم افتراء ممن يقول إنه يحـل فيه . (وهؤلاء يجهلون من يقول بالحلول أو الاتحاد ، وهو أن الخالق اتحد مع المخلوق فإن هذا إنمـا يكون حال شيئين متباينين اتحد أحدهما بالآخر كما يقوله النصارى من إتحاد اللاهوت مع الناسوت ، وهـذا إنما يقال فى شىء معين ، وهؤلاء عندهم ما ثم وجود لغيره حتى يتحد مع وجوده) .

مضى [٣] ابن تيمية بعد ذلك فى إيضاح مضمون مذهب ابن عربى فى مقدماته الأولى لدى المدارس السابقة عليه ، فذكر فى رده على دعوى الألوهية أو القول بالوهية أحد : نبيا كان أو وليا ـ بأن الله سبحانه ذكر خير خلقه بالعبودية فى غير موضع فقال (فأوحى إلى عبده [٤] ما أوحى) وقال فى حق عيسى الذى قيل إنه ابن الله أو ثالث ثلاثة (إن هو إلا عبد أنعمنا عليه [٥]) وقال (لن يستنـكف المسيح أن يكون عبداً لله [٦]) وقال (إن

(١) ابن تيمية / الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٤٨ .

(٢) ابن تيمية مجموعة الرسائل الكبرى رسالة الفرقان جـ ١ طبع القاهرة ١٣١٢ ص ١٤٤ - ١٦٠ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م (٤٠ - ١٠٢)

(٤) آية ١٠ من النجم ٥٣ .

(٥) آية ٥٩ من الزخرف ٤٣ .

(٦) آية ١٧٢ من النساء ٤ .

كل ما فى السموات والأرض إلا آت الرحمن عبدا[1]) ثم عاد يلخص مضمون الاتجاه فيقول[2] فى حكم لا استئناف فيه : (بسم الله الرحمن الرحيم : ماتضمنه كتاب فصوص الحكم وما شاكله من الكلام فإنه كفر باطنا وظاهرا ، وباطنه أقبح من ظاهره . وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة ، وأهل الحلول ، وأهل الاتحاد . وهم يسمون أنفسهم المحققين . وهؤلاء نوعان : نوع يقول بذلك مطلقا كما هو مذهب صاحب الفصوص ابن عربى وأمثاله : ابن سبعين وابن الفارض والقونوى والششترى والتلمسانى وأمثالهم ممن يقول إن الوجود واحد ، ويقولون إن وجود المخلوق هو وجود الخالق . لا يثبتون موجودين خلق أحدهما الآخر ، بل يقولون الخالق هو المخلوق ، والمخلوق هو الخالق) ويحدد ابن تيميه مجمل رأيهم فى وحدة الأديان فيقول (ويقولون إن وجود الأصنام هو وجود الله ، وأن عباد الأصنام ما عبدوا شيئاً إلا الله ، ويقولون إن عباد العجل ما عبدوا إلا الله وأن موسى كان فى زعمهم من العارفين الذين يرون الحق فى كل شىء وعين كل شىء ، أنكر على هارون انكاره على قومه عبادة العجل ويرون أن فرعون كان صادقا فى قوله «أنا ربكم الأعلى» بل هو عين الحق ، ونحو ذلك مما يقوله صاحب الفصوص . ويقول أعظم محققيهم[3] إن القرآن كله شرك لأنه فرق بين العبد والعبد . وليس التوحيد إلا فى كلامنا فقيل له فإذا كان الوجود واحداً فلم كانت الزوجة حلالا والأم حراما فقال الكل عندنا واحد .)

(وكذلك ما يقوله ابن الفارض فى قصيدته التى سماها نظم السلوك كقوله :

---

(١) الآيات ٨٨ - ٩٥ من مريم ١٩ .

(٢) ابن تيمية مجموعة الرسائل ص ٤٠ / ٤١ / ٤٣ / ٤٤ .

(٣) لعل ابن تيمية يقصد عفيف التلمسانى ت ٦٩٠ هـ بدليل اتفاق المصادر على أنه القائل (القرآن كله إشراك) أنظر فى هذا الطبرى ٩ / ١٧٩ وفوات الوفيات ١ / ١٧٧ والذهبى فى دول الإسلام ١ / ٧٣ ، ونيكلسون صوفية الإسلام ١٥٣ / ١٥٤ : وانظر مجموعة الرسائل جـ ١ ص / ١٨١ .

لهـــا صلواتى بالمقام أقيمها   وأشهد فيها أنها لى صلت
كلانا مصل ساجد إلى حقيقته   بالجمـــع فى كل ســـجدة
وما كان لى صلى سواى ولم تكن
صلاتى لغيرى فى أدا كل سجدة
وما زلت إياها وإياى لم تزل   ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحبت
إلى رسولا كنت منى مرسلا   وذاتى بآياتى على استدلت

فأقوال هؤلاء ونحوها : باطنها أعظم كفرا وإلحادا من ظاهرها ومن كان أعرف بباطن المذهب كان أعظم كفرا كالتلمسانى وابن سبعين ، وهؤلاء من جنس الجهمية الذين يقولون بأن الله بذاته حال فى كل مكان . ولكن أهل وحدة الوجود حققوا هذا المذهب أعظم من تحقيق غيرهم من الجهمية . وفى الفقرات الأخيرة من ابن تيميه ربط غير دقيق كما فصلناه .

ويعود ابن تيميه بعد أن فصل النوع الأول القائل بالوحدة المطلقة إلى :

(النوع الثانى القائل بالحلول والاتحاد فى معين كالنصارى الذين قالوا بذلك فى المسيح عيسى عليه السلام ، والغالية الذين يقولون بذلك فى على بن أبى طالب (رضى الله عنه) وطائفة من أهل بيته ، والحاكمين الذين يقولون بذلك فى الحاكم ، والحلاجية الذين يقولون بذلك فى الحلاج ، وأمثال هؤلاء من يقول بآلهية بعض البشر وبالحلول والاتحاد فيه ولا يجعل ذلك مطلقا فى كل شىء ، ومن هؤلاء من يقول بذلك فى بعض النسوان والمروان أو بعض الملوك وغيرهم ، فهؤلاء كفرهم شر من كفر النصارى الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم : وأما الأولون فيقولون بالإطلاق ويقولون : النصارى إنما كفروا بالتخصيص . وأقوال هؤلاء شر من أقوال النصارى وفيها من التناقض من جنس ما فى أقوال النصارى ، ولهذا يقولون بالحلول تارة ، وبالاتحاد وتارة بالوحدة تارة فإنه مذهب متناقض فى نفسه ، ولهذا يلبسون على

من لم يفهمه . فهذا كله كفر باطنا وظاهراً بإجماع كل مسلم)[1] . ويعود ابن تيمية[2] فيعالج ما أوله المذهب من آيات الكريم توفيقا أو تلفيقاً فيقول (مثلا) إن معنى الآية (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى[3]) ليس وحدة الوجود كما زعموا فإن معناها (وما أوصلت إذ قذفت ، ولكن الله أوصل المرمى . والرمى له مبدأ وهو الحذف ومنتهى وهو الوصول ، فأثبت الله لنبيه المبدأ بقوله إذ رميت ، ونفى عنه المنتهى ، وأثبته لنفسه : «ولكن الله رمى» . وإلا فلا يجوز أن يكون المثبت عين المنفى فإن هذا تناقض . والله لا يصف نفسه بصفه من قامت به الأفعال ، فلا يسمى نفسه مصلياً ولا صائماً ، ولا آكلا ، ولا شارباً (وقولهم) ما ثم غير) كفر . ولو لم يكن غير لم يقل الله (أفغير الله تأمرونى أعبد أيها الجاهلون) . فإنهم كانوا يأمرونه بعبادة الأوثان . فلو لم يكن غير الله لم يصح قوله (أفغير الله تأمرونى أعبد أيها الجاهلون) ، ولم يقل « افغير الله ابتغى[5] حكما » ولم يقل الخليل (أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لى إلا رب العالمين[6] ، ولم يقل (إنى براء مما تعبدون[7] . ثم يعود ابن تيميه بعد هذه الجولة الموفقة فى شرح الآيات الكريمة إلى القول (إن إبراهيم الخليل (عليه السلام) لم يعاد ربه ، ولم يتبرأ من ربه ، فإن لم تكن تلك لآلهة التى كانوا يعبدونها

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٤٤ — ٤٥

(٢) ابن تيمة : مجموعة الرسائل ٥٠

(٣) آية ١٧ من سورة الأنفال / ٨

(٤) آية ٦٤ من سورة الزمر ٣٩

(٥) آية ١١٤ من سورة الشعراء ٦

(٦) آية ٧٥ - ٧٧ من سورة الشعراء ٢٦

(٧) آية ٢٧ من سورة الزخرف ٤٣

م وآباؤهم الأقدمون غير الله لكان إبراهيم قد تبرأ من الله ، وعادى الله وحاشا إبراهيم من ذلك) . (ومن قال إن لقول هؤلاء سراً خفيا وباطن حق من الحقائق التى لا يطلع عليها إلا خواص الخلق فهو : إما أن يكون من كبار الزنادقة أهل الإلحاد ، وإما أن يكون من كبار أهل الجهل والضلال ، والزنديق يجب قتـــله ، والجاهل يعرف حقيقة أمره فإن أصر على الاعتقاد الباطل بعد قيام الحجة عليه وجب قتله ....

ويمضى ابن تيمية بعد جولته الإجمالية فى إنـكار حقيقة المذهب ، ومزاعم تأويل الإيات لتوكيد وحدة الوجود إلى تفتيت مدرسة ابن عربى على وجه التفصيل ورد كل اتجاه إلى أصله راجعاً من البداية .

وقد أكد (١) أن الأحاديث النبوية الشريفة الموضوعة فيها أمثال أول ما خلق الله العقل ، وما استتبع هذه الأحاديث من أدلة لنصرة آرائهم فى المعرفة والدين والتحقيق - أكد ابن تيمية - « استقاء ودعماً لرأى ابن حنبل » - أن هذه الأحاديث كاذبة مدسوسة . أو كما قال : (ومن الغريب أنهم جعلوه عمدهم فى أصول الدين والمعرفة والتحقيق ، للجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفية اليونانية المشائية من أتباع أرسطو فى قولهم أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الأول . شاع هـذا فى رسائل إخوان الصفا وهى عمدة هؤلاء ، ووجدوا نحو هذا فى كلام أبى حامد الغزالى ، وإن قيل إنه رجع عن ذلك . وقد تحذلق من تحذلق ففسر الإقبال والإدبار بما لا يدل على اللفظ واختلفوا ، حتى أن ابن سبعين صاحب البد يفسر الإقبال بما يرجع محصوله إلى أصله الفاسد من أن وجوده وجود الحق فمعلوم أن هذا ليس هو قول هؤلاء الفلاسفة ، ولـكن أرسطو حكى عن بعض قدماء

---

(١) ابن تيمية بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية المسمى بالسبعينية ٣٢٦ هـ المجلد الخامس ص ٥ — ٦/ ٧

الفلاسفة أنه كان يقول الوجود واحد ورد ذلك عليه . فقول هؤلاء يواطىء هذا القول الذى لم يرضه هؤلاء الفلاسفة) . ويكر ابن تيمية على طعن ابن سبعين فى اتجاه أستاذه ابن عربى فيحكى أن صاحب البد كان يقول عن صاحب الفصوص والفتوحات المكية إن كلامه فلسفة مخروجة أى عفنة ، فيكون كلامه هو فلسفته [١] منتنه . ويعود ابن تيمية قليلا إلى ما قبل مدرسة ابن عربى مع جسر الاتصال بينهما وبين الحلاج - يعود إلى السهروردى فيقول عنه واصلا منهجه بالركب المنحرف (وكذلك السهروردى المقتول . كلامه فى الباطن يأخذه عادة من الفلاسفة الصابئين والمجوس [٢]) ، ويقصد ابن تيميه هنا أن فلسفة الأشراق والأنوار أصولها من فارس والروم . ويروى ابن تيمية أن القونوى فى رأى التلمسانى أتم من شيخه ابن عربى ، وأن ابن عربى ، وابن سبعين يعتقد أن التلمسانى أتم من القونوى ولكن كل كلامهم كان يدور على أن الحق هو الوجود المطلق ، وأن الفرق بين الحق والخلق من جهة التعين ، فإذا عين كان خلقاً وإذا أطلق الوجود كان هو الحق . . . (وكلامهم كله يدور على هذين القطبين : إما أن يجعلوا الحق لا وجود له ولا حقيقة له فى الخارج أصلا ، وإنما هو أمر مطلق فى الأذهان وإما أن يجعلوه عين وجود المخلوقات فلا يكون للمخلوقات خالق غيرها أصلا . وهم يظهرون للناس والعامة إن الله بذاته موجود فى كل مكان ، أو يعتقدون ذلك . وعند التحقيق إما يصفونه بالسلب الذى يستوجب عدمه كقولهم ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ولا محايث له ، ولا متصل به ، ولا منفصل عنه ، فهم يدورون إما حول النفى والتعطيل الذى يقتضى أنه هو المخلوقات ، أو جزء منها ، أو صفة لها . فإذا حوقق أحد فى ذلك قال هذا سلب مقتضى نظرى ، وهذا الإثبات مقتضى شهود ذوقى)

(١، ٢، ٣) ابن تيمية : المصدر السابق فى بغية المرتاد ٩٠ — ٩٥ .

ويصل بنا ابن تيمية من تناقض المدرسة بين الذوق والعقل إلى القول بأن الذوق والعقل إذا لم يتفقا ، وكان تناقضهما لزم بطلانهما أو بطلان أحدهما [١] .

ويتوقف بنا ابن تيميه قليلا [٢] ليقارن بين ابن عربي وابن سبعين ، فيرى أن ابن عربي حين قال بأن الحق حال فى الخلق ، جاء ابن سبعين فقال بأن الحق محل للخلق ، لكنهما فى رأيه وإن اختلفا فى التفصيل والنهج اتفقا فى المضمون والمؤكد أن الوجود واحد لايتميز منه وجود الخلق . يقول ابن تيميه [٣] (إن ابن سبعين يجعل وجود الحق هو الثابت بدءا ، والذى هو كالمادة ، والخلق هو المنتقل ، الذى هو الصورة فهو وإن قال بأن الوجود واحد ، فهو يقول بالاتحاد والحلول من هذا الوجه . لكن الحق عنده محل للخلق . وعلى قول ابن عربي حال فى الخلق) ومع هذا (فالوجود ـ كما يقول ابن سبعين ـ واحد وهو القائم بجميع الصور غير الخالى عنها على التعاقب ، والصور هى الهالكة ، والمتعاقبة دورانا كائنة فانية ، شاهدة غائبة ، قديمة حديثه موجودة معدومة) . فابن سبعين فى هذا الكلام جعله كالمادة وجعل المخلوق كالصورة ، وهما مرتبطان لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . وفى هذا إلى الباطن والكفر كما يقول ابن تيميه ما لا يخفى على عاقل ، (مع مافى الكلام غير ذلك مثل قوله عن الصور أنها أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فإن الذين قالوا إن العرض لا يبقى زمانين — وإن كان أكثر العقلاء على خلافه ـ لم يقصدوا الصورة التى هى الجسم ، وإنما قصدوا الأعراض القائمة بالجسم ، ولكن يحكى عن النظام قوله إن الأجسام لاتبقى زمانين فهذا . يشبه قول النظام . ويعود ابن تيميه فيؤكد أن تابعى ابن عربي جميعاً

---

(١) و (٢) و (٣) ابن تيميه المصدر السابق فى بغية المرتاد ٩٠ ـ ٩٥ .

(يجعلون الحق تعالى لأجزاء العالم كالكل لأجزائه ، فيجعلون كل شيء من العالم بعضاً منه وجزءاً له كأمواج البحر وينشدون معاً :

وما البحر إلا الموج . لاشيء غيره وإن فرقته كثر بالتعدد

ويدور بهم ابن تيمية ليؤكد قولهم فى النهاية أنه (لا وجود للتكملة إلا بأجزائها) وحين يأخذ عليهم دعواهم فى التنزيه والنفى يشير إلى الأشاعرة أو أصول الأشاعرة بأنهم حذاق الصفاتية ، وأنهم على منهاج الأئمة :) وأما حذاق الصفاتية من الكلابية (أتباع محمد بن سعيد بن كلاب ت ٢٤٠ هـ) وغيرهم فهم على منهاج الأئمة كما ذكر الإمام أحمد فى الرد على الجهمية) .

المهم أن ابن تيمية يصول صولات عريضة فى تحليلاته وتفتيتاته لمدرسة ابن عربى وخاصة بين ابن عربى وابن سبعين ليصل فى النهاية إلى القول [1] بأنه لو تنزل مع ابن سبعين على القول الضعيف الذى يرى (الكل المطلق موجودا فى العين) يكون الرب . تعالى جزءا من كل موجود مخلوق . فهم بين أن يجعلوه جملة المخلوقات أوجزءا من كل مخلوق أوصفة لكل مخلوق أو يجعلوه عدما محضا لا وجود له إلا فى الأذهان لا فى الأعيان . لكنهم مع التعطيل الصريح والإفك القبيح يتناقضون ولا يثبتون على مقام) ولهذا رأيت كلامهم مضطربا لا ينضبط لما فيه من التناقض . ولكن لما كنت أبينه وأوضحه أذكر القواعد العلمية التى يعرف الناس حقيقة ما يمكن حمل كلامهم عليه ،

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ / ٢٣٥ - ٢٣٧ ، ٢٦٣ ، جـ ٢ / ١٩ / ٤٥ / ٧٤ ، وموافقة صريح المعقول لصراح المنقول جـ ١ / ٥ / ١٤٦ / ١٦٠ / ١٦١ - ١٨٥ - ١٩٩ / ٢٠٩ / ٢٠٩ / ٢٥٢ ، جـ ٢ / ٩ - ٢٥ / ٥١ / ٥٥ - ٦٠ / ٧٥ - ٨٧ ، ١٥٠ - ١٩٨ وانظر بغية المرتاد ص ١٠٠ جـ ٥ .

ويثبت التناقض . حتى يطلع الناس على ما هم عليه من كفر وهذيان) - (لقد عطلوا حقيقة التوحيد وحقيقة الرسالة وهما أصل الإسلام [١] .

وكما هاجم ابن تيمية اتجاه وحدة الوجود المنحرف ازاء حقيقة التوحيد فقد ربط [٢] ذلك بهجومه على نظرية مدرسة ابن عربى ومقدماتها فى توحيد العبادة أو وحدة الأديان . وقد أكد ابن تيمية بصدد قول ابن عربى :

عبد الخلائق فى الإله عقائدا   وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

(أنهم مشركون لأنهم عدلوا بالله كل مخاوق ، وجوزوا أن يعبد كل شيء) - (ومع أنهم يعبدون كل شيء ، فإنهم يقولون ماعبدنا إلا الله) وهذا فى رأى ابن تيمية (مخالف لدين المرسلين وأهل الكتاب والملل جميعاً بل ، ولدين المشركين أيضا ، ولما فطر الله عليه عباده مايعقلونه بقلوبهم ويجدونه فى نفوسهم .) أما دليل ابن تيمية فهو أن الرسل كانوا يعتبرون ما عبده المشركون شيئا غير الله ، وينظرون إلى عابده على أنه عابد لغير الله ، مشرك به ، عادل به ، جاعل له ندا . كما يستدل بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لاشريك له وذلك هو الإسلام الذى لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره) . وقد شارك العالم السنى صالح المقبلى [٣] ابن تيمية فى إنكاره إتجاه مدرسة ابن عربى فى نقطتين : الأولى فى وحدة الأديان والثانية فى دعاوى الكشف وإنكار مدرسة ابن عربى وغيرها حكم العقل فى الذوق . أما النقطة الاولى فيقول فيها المقبلى (فإن صح ما دعا إليه ابن الفارض وابن عربى من عدم التفريق بين الأديان ووجوب الاعتقاد بأنها فروع

---

(١) ابن تيمية بغية المرتاد جـ ٥ / ١٢٢ ،

(٢) ابن تيمية الرسائل والمسائل جـ ١ / ٨١ - ٨٣ .

(٣) المقبلى : العلم الشامخ ٤٦٧ - ٤٦٨ .

لأصل واحد ، فإنه ينبنى على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله) ، أما النقطة الثانية [١] لدى المقبلى فيقول فيها (وأنتم تزعمون أن الكشف ذوقى ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه . فكل كشف أدعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب . وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته ، وعلينا حينئذ أن نجرى عليكم حكم من أدعى مايستحيل إقامة البرهان عليه . وقد يكون ممكنا لا يترتب على دعواه حكم ، وقد يكون هذيانا ، وقد يكون كفراً) . ولا شك أن ما ناقشه المقبلى بدقة هو ما دعا إليه الغزالى من تحكيم العقل فى مسائل الذوق ليعرف المتوهم من المعقول فيما فصلناه مع الغزالى [٢] .

ولما كانت الدعوة إلى توحيد الأديان ـ كما يقال ذلك فى مدرسة ابن عربى ـ مرتبطة بأفضلية خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء ، فقد هاجم ابن تيمية [٣] دعوى ابن عربى ومدرسته بمقدماتها أن الأولياء أفضل من الأنبياء ، وأن خاتم الأولياء أفضل من خاتم ، الأنبياء وقد وضح ابن تيمية فيما لم نوضحه فى دراستنا أن ابن عربى يعتقد أن جبريل خيال فى نفس النبى (صلى الله عليه وسلم) وليس ملكا يأتى من السماء ، والنبى يأخذ . من هذا الخيال . أما خاتم الأولياء فإنه يأخذ من العقل المجرد الذى يأخذ منه الخيال جبريلى ، وجميع الأنبياء على هذا يستفيدون من معرفة الله عن طريق مشكاة خاتم الأولياء . ومن هنا كان

---

(١) المقبلى : العلم الشامخ ٧٣٧ ، ٧٣٨ .

(٢) الغزالى : الجواهر ٣٧ ـ ١٢٢ ـ ١٣٨ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى : رسالة الفرقان /١٤٧ القاهرة ١٣٢٣ هـ .

جوهر النبوة هو الولاية ، وكانت الولاية أفضل من الرسالة وكان خاتم الأولياء - كما فصلنا - أفضل من خاتم الأنبياء .

وكما لم يسلم من ثورة ابن (١) تيمية سلفه الهروى الأنصارى مفلسف التصوف السلفى فى اتهامه إياه بأنه أكد أن الفناء عند الهروى كان بجامع غير جامع البقاء وجاء ابن القيم السلفى (٢) أيضا بعد ابن تيمية فدافع عن الهروى ما اتهمه به ابن تيمية - أقول كما لم يسلم الهروى من ثورة ابن تيمية ، فإن الغزالى لم يسلم أيضا من ثورته حين قال (٣) (ووجدوا مثل ذلك القول بالعقل الأول فى المدرسة المشائية) فى كلام أبى حامد الغزالى ، وقيل أنه رجع عن ذلك) وحين قال (وهذا الكتاب (مشكاة الأنوار) كالعنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة الوجود ، وإن كان صاحب الكتاب لم يقل بذلك بل يكفر من يقول بذلك) . ولا شك أن ابن تيمية قد حالفه الشطط الكبير فيما ذكره عن سلفه الممتاز الهروى

---

(١) ابن تيمية : ومنهاج السنة ج ٣ / ٢٣ - ٢٥ .

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين فى شرح منازل السائرين للهروى المخطوط ب ٥٣١ ، ٢ دار الكتب المصرية ورقة ٤٥٥ - ٤٦٢ وانظر أيضا للمقارنة المنازل تحقيق اللخمى ٢١٣ .

(٣) ابن تيمية بغية المرتاد (السبعينية) ج ٥ / ٥ - ٧ ، ٩٠ - ٩٥ .

(٤) ابن تيمية : بغية المرتاد ١٢ / ٦٠ ج ، ونؤكد هنا أن ابن تيمية نفسه يلقى الشك على ما فى المشكاة من آراء تتناقض مع منهج الغزالى الصحيح وهو بهذا أيضا يرد على ما ذكره المحدثون وأهمهم الاستاذ الدكتور عفيفى فى قوله أن الغزالى فى المشكاة (وهى صحيحة فى نظره) مقدمة . لوحدة الوجود (انظر مقدمة وتحقيق الدكتور عفيفي لرسالة المشكاة أبريل ١٩٦٤ .

الأنصارى بدليل دفاع خلفه الممتاز ابن القيم ، وفيما ذكره أيضا عن الغزالى حول العقل الأول فى المدرسة المشائية أوما « فى مشكاة الأنوار» من مذاهب الاتحاد ، فإن الواقع الذى أدركه ابن تيمية فى النهاية - هو أن الغزالى فى صلب وجوهر مذهبـــه ينكر مذاهب الفيوضات من أساسها كما ينكر كل الاتجاهات فى نظريات الاتحاد . وإذا كان فى المشكاة شىء فهو كما ذكرنا لدى الغزالى غير صحيح ، وهو مدسوس ولا شك لانحراف ذلك عن جوهر فلسفة ومنهج الغزالى . وهذا هو ما لمسه فى النهاية ابن تيمية حين قال (وقد توسع أبو حامد فى كتاب التفرقة بين الإيمان والزنادقة ، وذكر من الكلام ما قد بسطنا الكلام عليه فى غير هذا الموضوع ، وجزم بكفر هؤلاء ، كما جزم به سائر علماء المسلمين ، كما جزم بكفرهم فى التهافت وغيره [١] .

وجاء ابن القيم السلفى [٢] فى مدرسة ابن تيمية فوصف مدرسة ابن عربى بأنها مدرسة أهل الإلحاد : (الذين يقولون ماثم وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق ، بل وجود هذا العالم هو وجود عين الله ، وهو حقيقة هذا العالم فليس عند القوم رب ولا عبيد ولا مالك ولا مملوك ولا راحم ولا مرحوم ولا عابد ولا معبود ولا مستعان به ، بل الرب هو نفس العبد وحقيقته ، والمالك هو عين المملوك . والراحم هو عين المرحوم . وإنما التغاير أمر اعتبارى بحسب مظاهر الذات وتجلياتها ، فظهر الله فى صورة معبود ، كما ظهر فى صورة فرعون ، وفى صورة عبد كما ظهر فى صورة العبيد ، وفى صورة هاد كما فى صورة الأنبياء والرسل والعلماء . والكل من عين واحدة بل هو العين الواحدة) . ويلتفت ابن القيم كما التفت قبله

---

(١) ابن القيم التفسير ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) وليم جيمس إرادة الاعتقاد الترجمة العربية للدكتور محمود حب الله ١٩٤٩ جـ ٢ / ١٠١ .

ابن تيمية والغزالى ، وكما التفت حديثاً وليم جيمس [١] بعد قرون : التفتوا معا جميعاً إلى النتائج الخلقية المترتبة على هذا الفهم المقلوب للوجود حتى إن ابن القيم يعالج الأمر من واقع الحياة إزاء منطق المذهب ، ويريهم كيف يكون موقفهم لو أخذوا بما يقولون (أيرضون أن يسوى بين أحدهم وبين الكلب والخنزير فيأكلان معا فى إناء واحد ؟ بل أيرضون أن يكونوا كالخراف والدجاج وأنواع الحيوان والطير الذى يذبح فيذبحون ويكونون طعاما لبعض السباع وجوارح الطير ؟ وهل يرضون أن يكون أحدهم والحجر سواء لا يقع حساب على من داسه أو حطمه ؟ ويعود فيقول إن نظريتهم فى وحدة الوجود قامت على أساس أن العبد من أفعال الله وأفعال الله من صفاته وصفاته من ذاته . وينكر ابن تيمية هذا الأساس ، حيث يرى أن العبد ليس من أفعال الله بل من مفعولاته لا من أفعاله القائمة بذاته . ان مفعولاته آثار أفعاله ، وأفعاله من صفاته القائمة بذاته . وإذن فذاته مستلزمه لصفاته ، وأفعاله ومفعولاته منفصلة عنه فهى من المخاوقات المحدثات [٢] .

بعد ابن تيمية وابن القيم لا نجد سوى طعون أو مجادلات مضمونها الاتهام المتواصل أكثر من الدراسة التى نجدها لدى ابن تيمية وابن القيم . وأبرز ما ظهر(٣) رسالة كتبها [ملا على القارى] رمى فيها ابن عربى بالزندقة قال فيها إنه كفر بأربعة وعشرين دعوة منها قوله « إن الإنسان من الله بمثابة البؤبؤ من العين ، وعلى هذا يكون الله مفتقراً لرؤية خلقه ورؤية نفسه) .

وقال ابن حجر العسقلانى بأن شعر ابن الفارض ينعق بالاتحاد

---

(١) المصدر السابق لابن القيم فى تفسيره ص ٥١ - ٥٢ .
(٢) ابن القيم مدارج السالكين (المطبوع) ج ٣ / ٩٤ .
(٣) الدكتور محمد مصطفى حلمى ابن الفارض ٨٢ - ٨٣ .

الصريح فى شعره وجاء (١) برهان الدين البقاعى ٨٥٨ هـ فألف كتابين فى تكفير ابن عربى وابن الفارض هما تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى ، وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإلحاد . وقد عدد البقاعى العلماء الذين رموا مدرسة ابن عربى بالزندقة وذكر منهم عز الدين ابن عبد السلام وابن دقيق العيد ، وتقى الدين السبكى . كما عدد بعض الكتب التى هاجمت مدرسة ابن عربى وذكر منها : الميزان ولسان الميزان لابن حجر العسقلانى وتاريخ ابن كثير ، وناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين للعلاء البخارى والفتاوى المكية للعراقى . وتاريخ العينى ، وشرح التائية للبساطى وكشف الغطاء لابن الأهدال . وقد أكد البقاعى نقلا عن عضد الدين الايجى أن ابن عربى وابن الفارض كانا يتعاطيان الحشيش وأن ما انتهيا إليه كان بسببه . وقد رد على البقاعى جلال الدين (٢) السيوطى فى كتاب أسماه : (قمع المعارض بنصرة ابن الفارض) ، وكتاب آخر عن ابن عربى أسماه : تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى . لكن أمثال هذه الكتب ليست فيها دراسات عمية دقيقة كما ذكرنا ؛ فإن الطعون والأوصاف القاسية تزدحم وتحتشد فيها لنصرة الأشخاص فى الجهتين المتعارضتين ، دون الالتفات إلى الناحية العلمية فى الدراسات (٣)) .

---

(١) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام جـ ٤ / ٢٢٨ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربى ٢٣١ - ٢٣٧ وانظر للمقارنة والاستقصاء مخطوط رقم ٩٨ للسيوطى : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض وتنبيه الغبى ص ٥٤ والمقبلى فى العلم الشامخ ٣٧٨ .

(٣) من مثال السذاجة فى النقد ماذكره السيوطى فى دفاعه عن ابن الفارض (ألم يجتمع به الشهاب السهروردى ؟ وحلاه بالطراز اللازوردى ؟ . وقد دافع الاستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى عن ابن الفارض وأكد أن البقاعى كان مسيئا للفهم يخلط بين وحدة الوجود كحقيقة عند ابن عربى ، ووحدة =

تلك التى وجدناها عند الغزالى ، أو ابن تيمية . أو ابن القيم والتى سنجدها عند ابن خلدون .

وماذا يقول ابن خلدون عن نظرية الفناء ؟

ونحن الآن أمام عالم الاجتماع الأول ، ولسنا مع الغزالى العظيم الذى تسامح فيه جانبه الصوفى ، ولسنا مع ابن تيمية العظيم الذى تشدد كسلفى فحكم بكفر مطلق على كل أصحاب النظريات المنفصلة عن الكتاب والسنة . فماذا قال ابن خلدون العالم فى التصوف عامة ، وفى النظريات الفلسفية المنفصلة وغير المنفصلة ، خاصة أن ابن خلدون يعنى بدراسة التصوف كظاهرة عمرانية فيبحث التفاعل بينها وبين الجماعة التى تولد وتحيا وتنموا فيها هذه الظاهرة ثم يرقب شعور هذه الجماعة نحو هذه الظاهرة وموقفها منها ، وما لعله أن يتعاور هذه الظاهرة وهذا الشعور من تطور تبعا للأزمنة والأحوال ، وتبعاً للأوساط الاجتماعية . وهذا هو ما بحثه ابن خلدون فى مقدمته ، [1] ولكنه أضاف إلى هذا العمل الممتاز عملا آخر فى كتاب خصصه لهذه المسألة [2]

= الوجود كحال عند ابن الفارض وذكر أن ابن الفارض لو كان موضع هجوم لما أكرمه الملك الكامل الأيوبى (انظر الدكتور مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الآلهى ٨٥ / ٨٦ وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربى ٢٢٣ - ٢٢٧ .

(١) ابن خلدون : المقدمة ٣٢٨ - ٣٣٣ ،

(٢) ابن خلدون (شفاء السائل لتهذيب المسائل) وقد وضعه ما بين عام ٧٧٤ ، ٧٧٦ هـ حين كان يتردد بين المغرب والأندلس . وقد نشره الأب اغناطيوس اليسوعى وعلق عليه وأصدره معهد الآداب الشرقية فى بيروت عام ١٩٥٨ ونشره كذلك فى نفس الوقت الأستاذ محمد بن تاويت الطنجى الأستاذ بكلية الآلهيات بأنقرة طبع اسطانبول ١٩٥٨ فى طبعة تقع فى نحو ١٢٤ صفحة =

بحث فيه التصوف كعالم اجتماعى فى صميم الدين متحررا من القيود التى وضعها فقهاء المالكية بالذات للمفتين وللفتاوى ، وهو نفس الوضع الذى تحرر فيه الغزالى قبل ابن خلدون ، فقد كان الغزالى شافعى المذهب أساساً . لقد لاحظ ابن خلدون أن التعاريف التى ذكرها الصوفية كثيرة غير واضحة ومن هنا لم تدل على حقيقة واحدة ، بل على حقائق متعددة ومفاهيم يتميز الواحد منها عن الآخر . وقد رد . ابن خلدون (١) هذه الكثرة فى التعاريف والمدلولات إلى عاملين أساسيين .

أولهما : أن الصوفية لم يقصدوا بها تعريف التصوف علميا بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم ومواجيدهم المتغيرة . ولا شك أن الغزالى (٢) العالم قد سبق بهذه الملاحظة ابن خلدون .

ثانيهما : اتساع مرافق ومجالات الحياة الإسلامية تبعا لاتساع الدولة ، واشتمالها على ثقافات دينية سابقة على الإسلام ، وصراع عنيف بين هذه

= عن أصلين مغربين أقدمهما نسخة كتبت عام ٨٩٠ هـ كانت فى مكتبة (عبد الرحمن زيدان بالمغرب ٦٥ هـ) ونقلت إلى مصر عام ١٩٤٩ م مع أبى بكر التطوانى واحتفظت دار الكتب المصرية بصورة لها رقم (٢٤٢٩٩ ب) ولا شك فى صحة نسبة الكتاب إليه كما أكد المحققون وكما أكد الأستاذ محمد عبد الله عنان وانظر ابن خلدون بقلم الدكتور على عبد الرحمن وافى / مايو ١٩٦٢ / ٢٨١ - ٢٨٣ . وانظر زروق الفاسى : قواعد التصوف : القاهرة ١٣١٨ هـ / ٢٤ . وانظر مؤلفات ابن خلدون للدكتور عبد الرحمن بدوى .

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ٤٨ / ٤٩ .

(٢) الأحياء شرح الزبيدى ٨ / ٥٩٠ وانظر زروق قواعد التصوف ٣

التيارات الداخلية ، والتراث . القديم والدين الجديد فى مفهوماته الدنيوية والأخروية .

من هنا نجد أن الأستاذ نيكلسون [١] قد أرهق نفسه طويلا حين جمع عشرات من التعاريف تزيد على التسعين لمفهوم التصوف ، وهو يأمل أن تدله على تطورات التصوف فلم يأت عمله المشكور بنتيجة ذات قيمة كما يقول هو . فإذا نظرنا إلى تعريف ابن خلدون نجده وصل فى تحليله العلمى التفصيلى إلى تقسيم التكاليف الشرعية إلى نوعين : نوع يتعلق بالأعمال الظاهرة ، ونوع يتعلق بالأعمال الباطنة . وقد حدد ابن خلدون مفهوم الغزالى فى فلسفة الاستقامة ، أو الصدق ، أو الاتساق ، أو الاستواء بين السر والعلن ، والباطن والظاهر والنية والسلوك [٢] فقال (إن أعمال الباطن مبدأ لأعمال الظاهر ، وأعمال الظاهر آثار عنها ، فإن كان الأصل صالحا كانت الآثار صالحة) فلما اختلفت الفرق الكلامية ، وادعت كل فرقة أنها على الحق انفرد (كما يقول ابن خلدون والقشيرى) خواص أئمة المحافظون على أعمال القلوب المقتدون بالسلف فى أعمالهم الباطنة الظاهرة وسموا بالصفة . من ذلك الحين انقسم البحث فى علم الشريعة دون انقسام فى حقيقتها إلى قسمين : قسم يعنى المجتمع الإسلامى حسب ما تتطلبه أصول الشريعة الاسلامية ويختص العارفون بهذا القسم بالفتيا والقضاء ، وقسم يعنى بما يخص الإنسان فى نفسه وهو فقه القلب ومعرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وتوكيدها فى القسم الأول : فى كل ما يخص الفرد كعضو فى جسد المجتمع كله ، فى أمور دنياه وأخراه . وهنا يصل ابن خلدون إلى تعريف التصوف بأنه

---

(١) نيكلسون المجلة الأسيوية ١٩٠٦ (p223—248) وهو نص كتاب فى التصوف الإسلامى الذى ترجمة الدكتور عفيفي وانظر الترجمة / ١ .

(٢) شفاء ٦ / ١٨ .

(رعاية حسن الأدب مع الله فى الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عنـــد حدوده) . أما معنى الظاهر والباطن عنده فهو ليس ذلك المعنى الذى يقسم الشريعة ويفصل بين جانبيها فصلا فالمعنى كما يقول ابن خلدون أن لها حكماً على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم ، وحكماً عليها من حيث باطن أعمالهم لا ما يموه به بعض الباطنية ، ويزخرفونه من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقتضى أن الشارع أظهر حكماً ، وأبطن آخر . تعالى الله عما يقولون [1]) .

وقد حدد ابن خلدون [2] أن طريق المتصوفة منحصرة فى طريقين :

(الأولى : طريق سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين . الثانية : مشوبة بالبدع وهى طريق قوم من المتأخرين يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها . ومن هؤلاء المتصوفة ابن براجان ، وابن قسى ، وابن عربى وابن سبعين واتباعهم ممن سلك سبيلهم ودان بنحلتهم . ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر ومستهجن البدع ، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها ، بمـا يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة أوعدها فى الشريعة) ويعود ابن خلدون فيفصل موقفه منهم لدى نظرياتهم فى الكشف ووحدة الوجود ومتوالداتها فيقول (والذى يجمع مذاهبهم على اختلافها وتشعب طرقها رأيان . الأول : رأى أصحاب التجلى والمظاهر والأسماء والحضرات . وحاصله فى ترتيب صدور الموجودات عن الواجب الحق : أن أنية الحق هى الوحدة ، وأن الوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية ،

---

(١) شفاء ٦ / ١٨ .

(٢ و ٣) ابن خلدون : شفاء ١١٠ ، وانظر ص ٦٢ أيضا .

وهما اعتباران للوحدة ، لأنها إن أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فهى الأحدية ، وإن أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهى الواحدية . ونسبة الوحداية إلى الأحدية نسبة الظاهر إلى الباطن ، والشهادة إلى الغيب ، فهى مظهر الأحدية بمنزلة المظهر للمتجلى . ثم تلك الوحـــدة الجامعة التى هى عين الذات ، وعين قبولها الاعتبارين أعنى اعتبار الباطن وتوحده عن الكثرة ، واعتبار الباطن وتكثرة ، فهى بين البطون والظهور كالمتحدث فى نفسه مع نفسه . ثم أول مراتب الظهور ظهوره لنفسه وأول متعلق الظهور الكمال الاسمائى للحديث مع نفسه ، وأول التجليات (عندهم) تجلى الذات الأقدس على نفسه وينقلون فى هذا حديثا نبويا يجعلونه أصل نحلتهم وهو « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفونى » والله أعلم بصحته ، مع أنه لا يشهد « ولو صح » بتفاصيل هذا المذهب ولا يقوم له بدليل واضح ثم تضمن هذا التجلى عندهم الكمال وهو إفاضة الايجاد والظهور ، وليس هو من حيث الأحدية التى هى سلب للكثرة بل من حيث الواحدية التى هى المظهر [1]) .

هذا هو الرأى الأول الذى يتضمن جانب مذهب ابن عربى فى أصوله وفروعه كما ، رواه ابن خلدون ، أما الرأى الثانى فهو رأى أصحاب الوحدة وهو رأى أغرب من الأول فى مفهومة وتعلقه . ومن أشهر القائلين به كما

---

(١) ابن خلدون : شفاء ٦٠ والمصدر السابق له . وانظر للمقارنة والاستقصاء القاشانى : شرح الفصوص ٥٩ والدرر المنتشرة للسيوطى ١٩٥ وقد نفى صحة الحديث المذكور ابن تيمية وابن حجر والزركشى : شـــفاء ٦٠ .

يؤكد [١] ابن خلدون فى تفصيلاته الدقيقة (ابن [٢] دهاق وابن سبعين ، والششترى وأصحابهم وحاصله بعد إنعام النظر والخوض فيما خاض فيه غيرهم فى الواحد وما صدر عن الواحد . أن البارى جل وعلا هو مجموع ما ظهر وما بطن ولا شىء خلاف ذلك ، وأن تعدد هذه الحقيقة المطلقة ، والآنية الجامعة التى هى عين كل أنية ، والهوية التى هى عين كل هوية إنما وقع بالأوهام : من الزمان والمكان والخلاف والغيبة والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم . إنهم قالوا وهذه كلها إذا حققت إنما هى أوهام راجعة وليس فى الخارج شىء منها ، فإذا اسقطت الأوهام صار مجموع العالم بأمره وما فيه واحدا وذلك الواحد هو الحق) .

ويصل بنا ابن خلدون [٣] بعد جولات تفصيلية فى إبراز حقائق المذهب وتوليدات مدرسة ابن عربى فيه وأصول هذه المدرسة (عند ابن العريف ت ٥٢٥ هـ) وابن برجان ٥٢٦ هـ ، وابن مدين ٥٩٤ هـ وابن قسى ٥٤٦ هـ ، والبونى (أبو العباس أحمد بن أبى الحسن على بن يوسف القرشى البونى ٦٢٢هـ) وابن الفارض ٦٣٢ هـ ، وابن سودكين (اسماعيل ابن سودكين ٦٤٠ هـ) وابن سبعين ٦٦٧ هـ والششترى ٦٦٨ هـ والتلمسانى ٦٩٠هـ . أقول يصل من هذا التحديد الذى ذكره فى المقدمة وشفاء المسائل - إلى القول الفصل ، فيؤكد أنه ليس ثناء أحد على هؤلاء حجة . (ولو بلغ المثنى [٤] ما عسى أن يبلغ من الفضل . فإن الكتاب والسنه أبلغ فضل شهادة من كل أحد) (وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد منها أو من نسخها بأيدى الناس مثل الفصوص والفتوحات المكية لإبن عربى ، والبد

---

(١) ابن خلدون شفاء ٥٨ - ٦٣ .

(٢) ابن دهاق ٦١١ هـ من أساتذة ابن عربى فى مدرسة ابن مسرة : وابن دهاق له شرح على محاسن المجالس لابن العريف أستاذ ابن عربى أيضاً فى مدرسته الأولى . (انظر نفح الطيب ليدن جـ ٢ / ٤٠٢) .

(٣) شفاء ١١٠ وانظر المقدمة ٢٣١ - ٢٣٣ . (٤) شفاء ١١٠ .

لابن سبعين ، وخلع النعلين لابن قسى ـ فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء ، حتى ينمحى أثر الكتابة لما فى ذلك من المصلحة العامة فى الدين بمحو العقائد المختلة . فيتعين على أولى الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة ، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للاحراق [١]) . وهذا النص الخطير من ابن خلدون أخذه ورواه عنه ووثقه صاحب العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ [٢] . وقد أضاف المقبلى [٣] (. . . وعين اليقين لابن برجان ، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمسانى ، وأمثالها أن يلحق بهذه الكتب ، وكذا شرح ابن الفرعانى لقصيدة التائية من نظم الفارض ، ويتعين على من كانت عنده هذه الكتب التمكين منها للاحراق ، وإلا فينتزعها منه ولى الأمر ، ويؤدبه على معارضته فى منعها لأن ولى الأمر لا يمارض فى المصالح العامة) . ولا شك أن ابن خلدون والمقبلى كانا قاسيين فى عملية التحريق والغسل بالماء أو تأديب من يمارض فى عملية التحريق والمحو لهذه الكتب . فلا شك أن وجودها للدراسة بعيدا عن متناول العوام وغير المتخصصين أمر له أهميته ورسالته مع أمثال ابن خلدون العالم الأول للاجتماع ولعلوم العمران .

وقد بدت لنا ملاحظة لاحظناها فى توكيد أن الإحسان ليس طريقه الغلو فى الدين حسب مضمون الحديث الشريف (إياكم والغلو فى الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو فى الدين [٤]) . وقد أبان ابن خلدون ما توسع

---

(١) إن خلدون : شفاء ١١٠ .

(٢ و ٣) المقبلى العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ ص ٤٧٨ القاهرة ١٣٢٨ هـ .

(٤) ابن خلدون شفاء ٣٩ ـ)

فى فلسفته الغزالى عن الاستواء بين السر والعلن حين رأى[1] (أن تكون ظواهر الإنسان وبواطنه على اتفاق فيما يقوم به من أعمال) . نفس الموقف هو ما وقفه ابن خلدون فى تفرقته الدقيقة بين مفهوم العلم من فوق وبين التعليم الكسبى ، وأثر الاستعداد والتحصيل والمربى لفتح بوارق العلم من فوق ، فقد بين أنه لا طريق ولا سبيل لأى علم من فوق لدى مغرور ، أو جاهل ، أو متأله أو منافى أو هادم لأصول الشريعة [2] . ولقد أخطأ الأستاذ ساطع الحصرى[3] حين لاحظ هذه الصلة بين ابن خلدون والغزالى أو حين أحس بها ، فرأى أن ابن خلدون قد تصوف ، وترك اتجاهه فى علم العمران وهى نفس الملاحظة غير الدقيقة التى لاحظها ابن الجوزى - فيما ذكرناه - حين اعتقد أن الغزالى قد باع الفقه بالتصوف واستغرق فى التجريدات رغم أنه كان قبل وبعد كل شىء حجة الإسلام ، كما كان ابن خلدون قبل وبعد كل شىء عالم اجتماع ، ورغم أن كليهما كان عالما منهجيا عظيما بحكم المنهج العلمى فى التفكير لا بحكم أى أمر أو وضع آخر والواقع أن الغزالى لم يكن دائما قبلة ابن خلدون ، فقد خالفه ابن خلدون فى نقطة هامة حول الإلهام والعلوم الالهية . فالغزالى حين رأى أن الأدلة على العلوم الإلهية قاطعة لا يمكن إنكارها كمبدأ عام ، يرى ابن خلدون أن أدلتها قاصرة على الذين يجدونها لا تتعداهم ولا تتضح لغيرهم ، وليس هذا أيضاً فى رأى ابن خلدون سبيل البراهين والأدلة ، وتلك نظارة ألصق بابن خلدون بالنسبة

(١ و ٢) ابن خلدون شفاء ٢٦ وانظر المقارنة والربط بين ابن خلدون والغزالى : الشفاء ٢٢ / ٢٦ / ٣٥ / ٣٦ والإحياء للغزالى ج ٣ / ١٦ / ١٧ / ٢٦ / ٣٩ والغزالى فى الرسالة اللدنية ٦٠ .

(٣) ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ١٢٠ ، ١٧٠ وانظر تاويت الطنجى التعريف على ابن خلدون ص ٢١٣ .

لرأى عالم الإجماع فى الوجدانيات ، وإن كان الغزالى فى الواقع ، كما فصلنا ، قدمين موقفه من الإلهام والعلوم الإلهية بأن النظر العقلى لا بد أن يتحكم فى مواقف الإلهام والعلوم الإلهية ليمكن تمييز[1] المتوهم من المستحق ، فإن (الباطن لا ضبط له[2]) .

الجديد فيما لم نذكره عن ابن خلدون فى مناقشاته للانحراف والاستقامة . هو عرضه[3] الدقيق لنماذج الانحراف وصور المنحرفين (فمنهم من اختل جسمه حتى تلف : ومنهم من تلف عقله أو كاد . ومنهم من شاد الدين بمالم يأذن الله به (ولن يشاد الدين أحد إلا أغلبه) . ومنهم من يئس من روح الله فى السلوك أو كاد . ومنهم من كان فى طريقه على خير من علم أو عمل ، فانقطع عنه لعارض رياء أو عجب أو حب دنياه أو جاه ، ولم يتحقق : أصحيح ذلك العارض أم وسواس ، فترك العمل والعلم ظاناً أنه يتركه لله وقد نال الشيطان منه ما قصد . ومنهم من ساء ظنه بالطريقة وأهلها وكذب بها . ومنهم من يجوز كذب الأنبيـــاء فيما أمرهم الله بتبليغه للناس ، ويرى أن ما جاءت به الرسل من الأخبار عما كان وعما يكون من أمور الآخرة مثل الحشر والقيامة

---

(١) الاحياء ١ / ١٤٨ / ١٥١ والشفاء لابن خلدون ٢٢ / ٥٨ / ٦٩ / ٨٧ / ٩٠ / ٩١ / ٩٣ وانظر أيضا المنقذ ٤٤ / ٤٥ وكيمياء السعادة ٨٧ و ٨٨ للغزالى

(٢) الغزالى : إحياء جـ ١ / ٣٧

(٣) ابن خلدون شفاء ٨٤ / ٨٦ / ٨٦ وانظر شرح الاحياء للقسطلانى جـ ١ : ١٢٤ وانظر الشفاء للقاضى عياض للمقارنة والربط جـ ٤ / ٥٢٦ / ٥٢٩ / ٥٩٨ .

والجنة والنار ، ليس فيها شيء على مقتضى لفظها ومفهوم خطابها ، وإنما خاطب بها الأنبياء أممهم على وجه المصلحة لهم إذ لم يمكنهم التصريح لقصور أفهامهم . ومنهم من قال بأن النبوة صفة يمكن للإنسان اكتسابها والوصول إليها عن طريق الرياضة وصفاء القلب (وقوة المخيلة) حتى ساغ لبعضهم أن يدعى النبوة لنفسه . وحتى كان الأولياء أفضل من الأنبياء لأن جوهر النبوة هو الولاية [١] . . . ومنهم من أسقط التكاليف ، ورخص الرقص والسماع وصحبة النساء الأحداث (كما يقول ابن الجوزى [٢]) فمال إليهم طلاب الدنيا لما يرون عندهم من الراحة ، حتى أكد بعضهم أن (المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذ بلغوا منزل الوصول الذى سموه منزل الخاصة [٣]) ، وحتى قال بعضهم : (إذا وصلت إلى مقام اليقين لدى (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين [٤] ، فقد سقطت عنك العبادة) [٥] وحتى قال ابن عربى [٦] (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فتنتهى عبادتك بانقضاء وجوده فيكون هو العابد والمعبود جميعاً لا غيره) .

---

(١) ابن خلدون شفاء ٨٤ / ٨٦ وانظر الأشعرى مقالات الإسلاميين ٤٣٨ / ٤٤٠ .

(٢) ابن الجوزى (الواعظ) تلبيس إبليس ١٦٠ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١٨ / ٢٨٩ .

(٤) آية ٩٩ من الحجر / ١٥ .

(٥) شرح الاحياء للزبيدى ٨ / ٢٣٩ .

(٦) ابن عربى تفسير القرآن (المنسوب إليه) حا / ٢٥٣ وانظر أيضا للمقارنة ابن تيمية رساله العبودية ١٠ وانظر أيضا للمقارنة الغزالى : فيصل التفرقة / ٩٤ .

أمر آخر أفاضه وحققه [1] ابن خلدون رداً على دعاوى التأله فى جميع النظريات المنفصلة ، هذا الأمر هو بشرية الرسول . وقد أكد ابن خلدون أن هذه البشرية توكيد لحقيقة الألوهية وحقيقة التوحيد وهما مضمون العقيدة الإسلامية . كما يقول القرآن فى كثير من آياته أمثال : (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى إنما إلهكم إله واحد [2]) قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولا ؟ [3]) وقد أوضح ابن خلدون أن القرآن أزال كل اشتباه تحديداً لحقيقة ومضمون معنى النبوة ، ومعنى النبي فالله وحده (علام الغيوب [4] (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو [5] ، وهو وحده (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول [6] (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك . ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا [7]) . (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك [8]) . (فقل إنما الغيب لله [9]) . (ولا أقول لكم عندى

---

(١) ابن خلدون : الشفاء المقدمة ، والمصادر السابقة لابن خلدون فى كتابه الممتاز شفاء السائل .

(٢) آية ١١٠ من الكهف

(٣) آية ٩٣ من الإسراء

(٤) آية ١٠٩ / ١١٦ من المائدة

(٥) آية ٥٩ من الأنعام

(٦) آية ٢٦ / ٢٧ من الجن

(٧) آية ٤٩ من هود

(٨) آية ٤٤ آل عمران

(٩) آية ٢٠ من يونس

خزائن الله ولا أعلم الغيب [١]) - (ولله غيب السماوات والأرض [٢]
(ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير [٣]) - (وما كان الله ليطلعكم على الغيب [٤]

ولقد أوضح ابن خلدون بهدى القرآن أن لا مكانة لأية صورة من صور الشرك فى الإسلام (قل إنى أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين) (٥) (لئن أشركت ليحبطن عملك) (٦). وهو حين يتحدث عن التوحيد يؤكد ما أكده الغزالى فى أن التوحيد مبعث الحرية (فإن الثمرة اللازمة لهذا التوحيد الذى تضمحل فيه كل الوسائط بين الله والناس أن أصبح عقل المسلم ووجدانه حرين لا يخضعان لشىء غير الله الواحد) وهذه الحرية هى هدية الاسلام للمسلمين، وهى فى الوقت نفسه تقدير الإسلام لإنسانية الإنسان ورفع مكانته لا للدعوة إلى ألوهيته. إن الدعوة قائمة فى آيتين كريمتين ينطق بها ملايين العرب منذ نزلت حتى يرث الله الأرض ومن عليها وهما (إياك نعبد، وإياك نستعين [٧] . اهدنا الصراط المستقيم . . .) وهل كان الإسلام يعنى فيما يعنى بهذه الآيات غير الحرص على سلامة

---

(١) آية ٣١ من هود
(٢) آية ٣١ من هود
(٣) آية ١٨٨ من الأعراف
(٤) آية ١٧٩ آل عمران
(٥) آية ١٤ من الأنعام / ٦
(٦) آية ٦٥ من الزمر / ٣٩
(٧) آية ٦ من الفاتحة

التوحيد ؟ (١) وهل كان يعنى كما يقول ابن خلدون غير (٢) توكيد اكمال الشرائع وختامها بشريعة الإسلام ؟

وأخيراً نصل مع ابن خلدون إلى توكيده أن الاسلام روحانية إيجابية تتعمق أعمال المسلم ووجدانياته، وهو إلى هذا مادية تزخر بالقوة (فالإسلام حى قوى ما أفلح المسلمون فى المحافظة على الانسجام بين روحانيته وبين حياته المادية الزاخرة وإذا مالت إحدى الكفتين أو أهملت فقد الاسلام حقيقته)، وفى هذا توكيد أقوى مما فعله الغزالى .

---

(١) الطنجى مقدمة شفاء السائل لابن خلدون (نب) وانظر للربط والاستقصاء صحيح مسلم ٢ / ٢١٢ وشرح الزبيدى الاحياء الغزالى ٨ / ١٢٩ والمكى قوت القلوب ج ٢ / ٢٦٧

(٢) مقدمة ابن خلدون ٢١٧ / ٢٣٠

استنتاجات هذه الدراسة . . .

١ ـ كشفت هذه الدراسة أولا عن أن التصوف وكلمة تصوف لم يكن لها أى أصل لغوى أو واقعى فى الإسلام وبخاصة فى القرنين الأول والثانى الهجرى ، ولم يرد ولم يسمع استعمال هذه الكلمة بهذا المعنى وأن هذه الكلمة أصلها يونانى كما بينا فى بداية هذا الكتاب .

٢ ـ يوجد هناك تشابه ما فى الحياة الروحية الإسلامية ، بمعنى العزوف عن الدنيا والميل للآخرة والتقشف . . . الخ .

مما يطلق عليه فى الاسلام بالتعبد والتبتل مصداقا لقوله تعالى « والآخرة خير وأبقى » ، « وللآخرة خير لك من الأولى »

يوجد تشابه بين هذه الاتجاهات والاتجاه المفهوم من كلمة تصوف ، التى استوردناها وعربناها ونسبناها لمعنى عربى وهو الصوف أوالصفة .. الخ

٣ ـ جرت العادة أن تستهوى الكلمات والمصطلحات الجديدة بعض الناس والعلماء من المسلمين فيتلقفون هذه الكلمات المستورده ويضفون عليها من الأوصاف والمتشابهات وما يتلمسونه لها من المعانى الموجوده فى الإسلام ليقولوا إنها إسلامية مائه فى المائة ، والحقيقة منها براء بل قد تكون هناك ضغوط أو مجاملات سياسية أو ظروف تفرض على بعض الكتاب والباحثين التهيئة والقيام بعمل هذه التحليلات والتشابهات حتى يظن العامة أن هذه الأمور مأخوذة من الإسلام تماما .

وأكبر شاهد على ذلك فى هذا العصر ، ما أضفاه الكتاب والباحثين وبعض العلماء على كلمة « اشتراكية » وقالوا إنها إسلامية مائة فى المائة وأن الإسلام كله اشتراكى بل هو الاشتراكية نفسها ، وأخذ يتبارى كل كاتب

فى التدليل على اشتراكية الإسلام فى عاداته ومبادئه وقيمه وعدم استغلال لإانسان للانسان . الخ ما ألف فى هذا المجال .

مع أن الحقيقة الواقعه أن الإسلام من هذا براء ، وأن للاسلام قواعده السامية ومبادئه الرفيعة التى ربما تكون الاشتراكية أخذتها منها بعض الجزء اليسير ، وشتان مابين الاسلام والاشتراكية التى لاتعترف بالقيم ولاالمبادىء ولاالأخلاق وتجعل الإنسان كله مسخراً فى خدمة المجتمع وعبداً له لاقيمة له إلا فى مجال الإنتاج وما يقدم من عمل وغيره لهذا المجتمع الذى يعيش فيه .

بل بلغت التفاهة أحيانا بهم إلى القول بأن محمدا نفسه هو الاشتراكى الأول وإمام الاشتراكيين ولم يجدوا لهذا دليلا إلا قول بعض الشعراء والمغنيات الذى يقول :

« والاشتراكيون أنت إمامهم »

فهل معنى هذا أن أصل الاشتراكية إسلامى ثبت فى هذا القرن من الزمان ؟ ؟ أو أن الاسلام مبنى على الاشتراكية ؟ اللهم إن هذا هراء ونعوذ بالله منه ، ولنرجع إلى الاسلام وهو الأصل ، وهو البحر الذى لاينفد من المبادىء والقواعد ومسايرة الخلق والتهذيب والرحمة والرأفة واحترام الإنسان للانسان والمجتمع والتوازن فى كل أمور هذه الحياة .

٣ ـ ثبت أن العوامل التاريخية والاجتماعية والنفسية كان لهـا الأثر الكبير فى تخليق هذه النظريات الصوفية وانتشارها ، دون مقارنة أو دراسة علمية منهجية سليمة ، وثبت أن النظريات المنحرفة لاتروج أو يكون لها شأن إلا فى عهد الخفوت والضعف فى السلطان الإسلامى . وضياع السلطان السياسى والاجتماعى .

ولم تجد هذه النظريات صدراً رحباً أو مدخلا سهلا ، إلا لدى الجبهتين المفتوحتين للجبهات الاسلامية فى الأندلس المطل على الغرب ، والعراق المطل

على العجم ، وقد ساهم كبار الباحثين من أمثال نيكلسون وغيره فى ترويج مدارس الاتحاد والحلول والوصول ووحدة الوجود ضمن التصوف .

٤ — يمكن القول أن هناك تعبدا وزهدا وتبتلا إسلاميا فيه تشابه مع بعض المصطلحات والمبادىء الصوفية ، ويعتبر الإمام الغزالى أكبر مفلسفى التصوف السنى ومعه الهروى الأنصارى ، وأن أساس هذا النوع هو الكتاب والسنة وعلم الكلام ، لا النظريات المستوردة المنحرفة وأصحابها .

٥ — أثبت البحث أن الدراسات المنفصلة والغير مقارنة كانت قاصرة إلى حد كبير - رغم أهميتها للبحث العلمى ، ولم تشمل موضوعات التصوف شمولا وافيا ، كما كشفت أثر الجانب الكلامى فى جانبيه السنى والسلفى والشيعى كما وضحت أن مغالاة كل طرف من جانبه فى الرأى ساعد على خلق أو تخليق نظريات منحرفة كثيرة ربما تكون أحيانا كرد فعل لهذا الرأى أو ذاك .

٦ — وظهرت مكانة ابن تيمية - وهو من أكبر مناهضى التصوف - وأثر ذلك فى خلفة ابن القيم السلفى ، وظهرت مكانة الغزال فيما لم يبحث لدى حياته ومؤلفاته وبيئته النفسية والفلسفية وفيما بحث ولم تستكمل وفيما نسب إليه خطأ من مدسوس عليه وفيما يتعارض مع مذهبه الفلسفى فى الدوائر العقدية والأخلاقية .

٧ — كشف الدراسة عن خطورة كثير من الدراسات التى قام بها المستشرقون وأتباعهم ، وشطط بعض هذه الدراسات عن الأصول المنهجية .

وكان الخطأ المشترك بينهم ، أنهم لم ينظروا فيما حققوا من النظريات الفلسفية على أنها عامل هام وخطير ، يمكن أن يثرى الحياة الإسلامية والفكرية والمأدبة بالقوة والحياة والتقدم ، أو يمدها بالفشل والموت -

وذلك ما لاحظه الغزالى وابن خلدون فى دراساتهم ، وما لاحظه أكثر الدكتور أفبال فى القرن العشرين .

٨ - لوحظ أن الكتب الصوفية أو أكثرها مثل: الطبقات الصوفية : واللمع للطوسى وقوت القلوب للمكى ، والتعرف للكلا بأذى ، ورسالة القشيرى ، وكشف المحجوب للجويرى ، لوحظ أنها من الوجهة العامة : كانت تخلط من جهة - كخلط كثير من المؤرخين - بين الآراء ، فترى نص ما يروى عن النبى محمد ﷺ لعيسى عليه السلام ، ولعلى ابن أبى طالب ، ولإبراهيم بن أدهم ، ولجعفر الصادق ، وللغزالى ولأفلاطون ، : ومن جهة أخرى كانت تذكر كثيرا أخطر المرويات ونصوصها دون ذكر صاحبها ، وهذا يدل على أن هذه الكتب اتخذت إما أسلوب التعالى عن الحقائق ، أو أسلوب التجاهل لها عمدا ، أو الجهل الحق فعلا ، أو كل هذه الأساليب معا ، رغم أنها كان طابعها الحرص على وجهات النظر الصوفية .

٩ - أظهرت الدراسة مواقف الصوفية ونظرياتهم فى نظر أنفسهم وفى نظر غيرهم من المفكرين : أنصارا وخصوما ، أظهرت مدى صوابهم وخطئهم سواء فى حيادهم أو تعصبهم ، ومدى توافق مناهجهم فى الوصول إلى الأحكام الدقيقة أو العامة .

لهذا لم يدركوا أن الإسلام قد أكد فى كماله أنه ختام الرسالات وعلامة خاتم الأنبياء ، ونهاية الوحى ، بدليل أبطاله للرهبنة ووراثة الملك ومناشدته العقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على الدعوة إلى المعرفة بطريق النظر فى الكون ، والوقوف المتصل على أنباء الأولين والآخرين ، فى الآفاق والنفوس .

١٠ - كما نؤكد أن التوحيد وما يرتبط به من نظريات المعرفة والحب

هو هدف مشترك بين الرسالات جميعا وبين ما يطلقون عليه اسم التصوف ، لكن الفرق : أن الرسالات الإلهية تدور كلها حول حقيقة التوحيد لكن مذاهب التصوف تدور حول صور التوحيد :

ونجد فى التصوف خاصة المتطرف منه غير المعقول : أن الشعور الوهمى بالتوحيد ينطبق على ألفاظ وأعمال لا تؤدى إلى حقيقته السليمة ، وهذا الفرق الشاسع هو الفرق بين العمل بالتوحيد وعدم العمل به ، وهو مشكلة المشاكل الكبرى ، لأنها مشكلة الاعتقاد فى هذه الحياة وفيما بعد هذه الحياة .

وبالتالى : هو الذى يحدد بين الناس حدود الخطأ والصواب والحق والباطل والإيمان والوثنية .

١١ — إن ما أكده الإسلام الصحيح من إثبات حقيقة النفس فى دعوة التوحيد - بأن لا إله إلا الله - يوضح لنا الإيجابية المطلقة فى الإسلام ، فالنفى عما سوى الله ، دليل الحركة المتعارضة بين قوة إندفاع الإنسان فى الحياة اندفاعا قويا إيجابيا ، وقوة اندفاع الحياة فى الإنسان سلبا وفناء .

فإذا قاد الإنسان حياته بقوة الصــــدق والعدل والوضوح المنهجى والاستقامة والرجوع إلى الفطرة ، عاش وخرج ناجيا ، وإذا قهرته حياته بفتنة الاستهلاك أو الضياع لدى هوى الجبرية التشاؤمية وقع مستضعفا خاسر غير ناج .

ومن هنا كانت أسس المشكلة الخطيرة التى قام عليها الخلاف ونشب بين المسلمين بعد القرن الثانى الهجرى فى موضوع « فلسفة الصدق فى الباطن وصلته بالظاهر » على أساس المنهج الإسلامى الواصل بين الظاهر والباطن أو على أساس المنهج غير الإسلامى القاطع الفاصل بين الظاهر والباطن ، وهذه

هى مشكلة التصوف الخالدة ، فى كل مفهوماته وألوانه وأنظاره لدى كل عقيدة فالخلاف إذن اساسا ، أو أساس الخلاف فى المشكلة ، هو الخلاف بين أهل التصوف أصحاب الباطن المنفصل ، وبين أهل التوحيد الصحيح الواصلين بين الباطن والظاهر ، أو بمعنى أكثر وضوحا ودقة . أى المحققين الباطن فى الظاهر ، والنيه فى السلوك ، والذات فى الموضوع ، على أساس من المنهج الإسلامى .

لهذا كان التصوف فى كثير من مبادئه : يسوق صاحبه نظرا لما فيه من الجبرية للتشاؤمية وعدم صدقه - يسوقه إلى ضرورة التعامل فى حياته الصوفية إلى الفصل بين الظاهر والباطن ، لا الربط الموضوعى بينهما .

فالمنحرف مضطر إلى هذا الفصل ليحتفظ بكل منهما ، ما دام غير مستطيع أن يوحد بينهما :

لا أفكاره الباطنية ممكنة التحقيق فى الخارج

ولا ما حوله من وقائع الحياة ونواميسها ومخلوقات الله فيها بالغة حد التأثير على هذا الباطن .

ومن هنا كان إسقاط الشعائر والدعوة إلى تحطيم أبدانها مع الأبدان الآدمية أمرا غير مستغرب .

ومن هنا كانت الرموز والطلاسم التى شاعت بين إخوان الصفا والحلاج وابن عربى هى قوام التصوف وأحواله .

وقد نتج عن هذا الخلاف الأساسى فى المنهج :

أن أهل التوحيد الصحيح يشعرون بتوحيدهم وحريتهم عبر عباداتهم ، ومعرفتهم وتحرر إراداتهم عبر كل الاعمال التوحيدية المتحررة . المحررة التى يقومون بها .

بينما أهل الانحراف : يشعرون بتوحيدهم كما يقولون : عبر جبريتهم وسلبية إرادتهم وإتحادهم وامتزاجهم ، أو سكرهم المتصل فى وحدة شهودهم وأو وحدة وجودهم

وهم فى الواقع يعملون الأعمال البعيدة عن التوحيد ، ثم يتوهمون ويؤكدون للناس أنهم وحدهم هم الموحدون ، أن غيرهم هم المشركون.

ولا شك أن الكلام فى التوحيد بعد السقوط فى العمل المعارض له ، لا يفيد سوى الاستمرار فى هذا العمل والاسترسال فى مهاويه .

ومن هنا نؤكد فى وضوح أن التصوف ليس هو طريق الوصول إلى الله بل هو فى الواقع والحقيقة ، انقطاع أسباب الاتصال بالله وبرسالته فى الدنيا والآخرة .

ولا شك أن كتاب الله وسنة رسوله الكريم قد رسمتا الطريق الصحيح للوصول إلى الله ، ولم يكن الإسلام ينقصه هذا وبخاصة بعد أن يقول القرآن الكريم قبيل وفاة محمد ﷺ - اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » .

فأيهما نصدق كلام الله وكلام رسوله الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، والذى لا ينطق عن الهوى - أم كلام المتصوفة الذين جاءوا إلينا بأشياء ما سمعناها من الرسول الكريم ولا من أصحابه ؟ أو هل كان الرسول صلوات الله عليه ينتظر مجىء هؤلاء من بعده ليكملوا له الدين الحنيف ؟ استغفر الله من هذا الاثم العظيم .

إن الخطأ الكبير والجريمة الكبرى للمسلمين أنهم كما أسلفت فى كلامى عن الاشتراكية وكيف قالوا بأصل إسلاميتها .

أن المسلمين وهم يتحملون الاثم أكثر من الأعاجم وروادهم وتابعيهم

الذين أوقعوا بالتحريف وحالوا جر طقوسهم وعباداتهم ومبادئهم إلى الإسلام وليأولوا ويطوعوا الإسلام لهذه المبادىء ويعدوا لما من المتشابه فى الكتاب والسنة ليتعسفوا ويجروا هذه النصوص وفق هواهم وما يوافق أفكارهم وتقاليدهم السابقة .

ومن الغريب جدا أن يقول بعض العلماء ، نؤكد أن تفاوت الطاقات فى الفكر مبنى على تطور المادة وتطور الفكر عنها

ولكن الحياة الروحية فى الاسلام أثبتت خداع وخلاف ذلك حين عرفنا أن الفكر ليس ماديا وليس متطورا عن المادة

بل ثبت أنه يقود العلم المادى .

فمن الأدب للعلم أن يتواضع ، ما دام مقيداً بالحواس ، وما دام للمعرفة وسائل أخرى غير الحس ، والتفكير فى ميادين البصيرة

ولو صح أن الفكر مادى متطور عن المادة ، لما كان هناك تفاوت بين فكر وفكر ، إلا إذا كان كل فكر منتسبا إلى نوع معين من المادة وهذا أمر يدعو إلى الاشفاق والرثاء لأصحابه

إن المعنى الأصيل لعقيدة تناهى النبوة بعد الإسلام - لا كتماله وتمامه - يعتبر علاجا نفسياً حكيما لنزعة المجوسية التى أعطت رأيا فاصلا عن تاريخ الذى امتداد الوحى ، وهى التى أعطت ابن الخطاب عمر رأيه القائل القوى فى أحلك الظروف حسبنا كتاب الله

ولا شك أننا فى هذه المرحلة الحرجة فى تاريخ أمتنا الإسلامية التى تداعت عليها الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها ، مع أنها فى كثرة وغنى ولكن كتل الاستعمار فى الشرق والغرب تلعب على جميع المتناقضات لتمزق الأمة الإسلامية لينحاز هذا لليمين وذاك لليسار والنتيجة المحتومة بعد هذا التمزق والتفرق تفقد الأمة الإسلامية سطوتها وقدرتها وهيبتها ولا يكون

لها أى ثقل فى العالم وهى الأكثر عددا ودولا !! ولكن انظروا ماذا عليه المسلمون الآن؟ مليار مسلم تقريبا على مـــدار نصف قرن من الزمان لا يستطيعون دحر دويلة صغيرة مزروعة فى وسط أحشائها لا تساوى فى تعدادها أصغر دولة إسلامية أو عربية ، والذى حدث عكس ذلك فقد تفوقت هذه الدويلة إسرائيل على مجموع الدول العربية أكثر من مرة بفضل تكتل الدول الملحدة كلها ضد دول الاسلام المتفرقة الغنية .

وليس لنا من علاج إلا ترك تلك الترهات والأباطيل والطرق المختلفة والمنحرفة والتمسك بكتاب الله وسنة رسوله الكريم فهذا هو العلاج الناجح الذى وصفه لنا محمد صلوات الله عليه حيث قال تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى : كتاب الله وسنتى .

فلماذا نتأرجح هنا وهناك ونتطفل على الثقافات والمبادىء والنظريات الغريبة من هنا وهناك ، لماذا مرة نمسك باليمين وأخرى باليسار ، مرة بالاشتراكية ومرة بالماسونية وأخرى بالروتارى ومرة بالشاذلية ومرة بالتيجانية وأخرى بالبرهانية ، لماذا كل هذه السبل وهذه الطرق ، مع أن الطريق إلى الله واحد وواضح ، وليس هناك أبين ولا أوضح من قوله تعالى جل وعز من قائل « وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون .

وقبل أن أختم هذه الدراسة أحب أن أقول إن هناك جزءا هاما سوف استكمله فيما بعد وهو العلاقة بين الصوفية والشيعة فقد لاحظت من قراءاتى المختلفة لمبادئهم واعتقاداتهم أن هناك جوامع مشتركة كثيرة بينهم لا يتسع لذكرها فى هذا الكتاب .

وإن شاء الله سوف نفرد لها بحثا خاصا مستقلا بعون الله .

وأحب أن أؤكد إننى التزمت فى كل ما كتبت بكتاب الله وسنة

رسوله الكريم ، وجعلتهما حكما فى كل ماناقشت أو درست لا أحيد عنها و ألين ، ولم أجعل الظن حكما لى ولم أتقيد به فان الظن لا يغنى عن الحق شيئا كما يقول القرآن العزيز .

كما أننى لم استسلم لنتائج المستشرقين ولا لأبحاثهم ولم أسلم بنتائجهم وإنما أخذت عنهم ما يمكن الاستفادة به ويمايدعم وجهة نظرى التى بنيت عليها هذه الدراسة فى أن أصول التصوف غير إسلامية ولا أعتقد أن أحداً يلومنى فى الأخذ بجوانب الحقيقة أنى وجدتها من فم مسلم أو عالم أو باحث أو مستشرق لأن فى ترك النتائج الصحيحة والحقيقة جمود فكرى وعقلى وروحى فى جميع الميادين ، واسأل القارىء المعذرة إن أخطأت فما أنا إلا بشر والبشر كله أخطاء ، وله أجر واحد ، واسأله الدعاء فيما أصبت فهذا شرف وتوفيق من الله الذى خص المصيب بأجرين والله المستعان وهو الهادى إلى سواء السبيل .

وعليه توكلت وإليه أنيب ؟

د / طلعت غنام

(مصر الجديدة - ٣ / ٩ / ١٩٧٩)

بيان أهم المراجع وحسب ورودها فى الكتاب

مسلسل	اسم المراجع	المؤلف والطباعة
١	القرآن الكريم	
٢	السنة النبوية الشريفة	
٣	التصوف المقارن	د / محمد غلاب
٤	فى التصوف الاسلامى وتاريخه	لنيكلسون ترجمة د / أبو العلا عفيفى لجنة التاليف والنشر
٥	معالم التاريخ العام للتصوف والجاهلية	لمؤلف ألمانى
٦	الخيال فى مذهب محي الدين بن عربى	د / محمود قاسم ط معهد البحوث الجامعة العربية ١٩٦٩ م
٧	مدخل إلى التصوف	د / أبو الوفا التفتازانى .
٨	تلبيس إبليس تقديم العلم والعلماء	ابن الجوزى ، أبو الفرج عبد الرحمن ط ، القاهرة ١٣٤٠ / ١٢٦٨ هـ
٩	الرسالة القشيرية	للقشيرى
١٠	تذكرة الأولياء	فريد الدين العطار نشرها نيكلسون سنة ١٩٠٥/٧ ١٩ م
١١	التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة	د / محمد إبراهيم هلال
١٢	التلويحات ضمن مجموعة فى الحكمة الإلهية	للسهروردى
١٣	القساهية الرابعة	تحقيق د / فؤاد زكريا
١٤	الفلسفة الاسلامية	د / إبراهيم مدكور
١٥	تاريخ الفلسفة اليونانية	د / يوسف كرم ط ٥ القاهرة
١٦	الحياة الروحية فى الاسلام	د / محمد مصطفى حلمى
١٧	كتاب اللمع	لأبى نصر السراج

المؤلف والطباعة	اسم المراجع	مسلسل
د / أبو العلا عفيفى	رسالة الملامتية والصوفية	١٨
د / عبد القادر محمود	الصلة بين التصوف والتشيع	١٩
لابن تيمية	التحفة العراقية فى الأعمال القلبية	٢٠
لابن تيمية	بغية المرتاد	٢١
لأبى الحسن على بن محمد بن عراق الكنانى تحقيق الشيخ عبد اللطيف وآخر	تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأنظار الشنيعة الموضوعة	٢٢
د / على سامى النشار	نشأة الفكر الفلسفى	٢٣
للسيوطى مخطوط ٢٥ بدار الكتب	مجموعة رسائل	٢٤
لابن عربى	فصوص الحكم	٢٥
جامى	نفحات الأنس	٢٦
أبو الفيض المنوفى	التصوف الإسلامى الخالص	٢٧
د / أبو العلا عفيفى	التصوف والثورة الروحية	٢٨
د / محمد كمال جعفر ط دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠ م	التصوف طريقا وتجربة ومذهبا	٢٩
عدد ابريل سنة ١٩٦٣	منبر الإسلام	٣٠
أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى	تحقيق ما للهند من مقولة	٣١
د / محمد مصطفى حلمى	ابن الفارض والحب الإلهى	٣٢
للبغدادى	تاريخ بغداد	٣٣
للقفطى	أخبار الحكماء	٣٤
د / أحمد أمين : الطبعة الثالثة	ضحى الإسلام	٣٥
د / أحمد أمين	قصة الأدب فى العالم	٣٦
للشهرستانى على هامش ابن حزم	الملل والنحل	٣٧
ديورانت : ترجمة أحمد بدران	قصة الحضارة	٣٨
د / محمد غلاب	الفلسفة الشرقية	٣٩
د / محمد غلاب	مشكلة الالوهية	٤٠
د / عثمان أمين ط القاهرة سنة ١٩٤٧	الروائية	٤١
لاميل برنهيه « مترجم »	الآراء الدينية والفلسفية	٤٢

مسلسل	اسم المراجع	المؤلف والطباعة
٤٣	لسان العرب	لابن منظور
٤٤	حلية الأولياء	أبو نعيم الأصفهانى مطبعة السعادة القاهرة
٤٥	الفتوحات	محيى الدين ابن عربى
٤٦	ابن عربى	ترجمة د / عبد الرحمن بدوى لآسين بلاسيوس
٤٧	سر الربوبية	د / محمد كمال جعفر
٤٨	كشف الوجوه الغر : هامش	ديوان ابن الفارض
٤٩	شرح الرسالة	للأنصاوى : هامش نتائج الأفكار
٥٠	شرح الديلمى على الأنفاس	مخطوط بالأزهر رقم سنة ٨٨١
٥١	كتاب التجليات	لابن عربى
٥٢	تحفة السفرة	
٥٣	علم النفس	لآسين عن ابن عربى
٥٤	الأنوار	الشعرانى
٥٥	رسائل جنيدية	مصورة بمكتبة جامعة القاهرة لوحة ٥٨/٣
٥٦	علم القلوب	منسوب إلى أبى طالب المكى
٥٧	الفناء	للجنيد
	الفلسفة الصوفية فى الإسلام	طبع ونشر دار الفكر العربى الدكتور عبد القادر محمود
٥٨	تفسير الإمام الشوكانى	الشوكانى
٥٩	تفسير الكشاف	للزمخشرى
٦٠	تفسير الرازى	للفخر الرازى
٦١	جامع الرسائل	لابن تيمية
٦٢	احياء علوم القرآن	للغزالى طبعة الشعب
٦٣	المقصد الأسنى	للغزالى
٦٤	المنقذ من الضلال	الامام الغزالى

مسلسل	اسم المراجع	المؤلف الطباعي
٦٥	مشكاة الأنوار	ضمن مجموعة القصور العوالى طبع الجندى بالقاهرة للغزالى
٦٦	دراسات فى الفلسفة الإسلامية	د / محمود قاسم ط ه القاهرة
٦٧	حى بن يقظان	لابن رشد
٦٨	إلجام العوام فى علم الكلام	للغزالى
٦٩	نظرية المعرفة عند صوفية المسلمين	د / أبو الوفا التفتازانى : مجلة الرسالة سنة ١٩٥١
٧٠	محي الدين بن عربى	د / محمود قاسم
٧١	مناهج الأدلة	ابن رشد
٧٢	نقض المنطق	لابن تيمة
٧٣	عقيدة أهل السنة و الفرق الناجية	لابن تيمية
٧٤	مؤلفات الغزالى	د / الرحمن بدوى
٧٥	التحف فى مذاهب السلف	ضمن عشر رسائل سلفية ط المنار سنة ١٣٥١ ه
٧٦	النبـــوة	لابن تيمية
٧٧	معراج السالكين	للغزالى
٧٨	الاشارات و التنبيهات	لابن سينا طبعة المعارف تحقيق د / سليمان دنيا
٧٩	الفـــوائد	لابن القيم
٨٠	المعـــراج	لأبى القاسم القشيرى تعليق د / دلى حسن ط دار الكتب الحديثه
٨١	مجموعة الرسائل والمسائل	لابن تيمية
٨٢	ذخائر الاعلاق شرح ترجمان	الأسواق - لابن عربى
٨٣	الانسان الكامل	للجيلى
٨٤	معارج القدس	منسوب للامام الغزالى: ط ١ سنة ١٩٢٧
٨٥	شرح العقيدة الأصفهانية	ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ط

مسلسل	اسم المراجع	المؤلف والطباعة
		القاهرة ١٩٢٩ ودار الكتب الحديثة سنة ١٣٨٦ ﻫ
٨٦	هيا كل النور	للسهروردى
٨٧	كشف المحجوب	لعلى بن عثمان الهجويرى نشرة وترجمه نيكلسون سلسلة حب سنة ١٩١١ م
٨٨	تاريخ الفكر الاندلس	ليلاسيوس ترجمة د / حسين مؤنس عن الأصل الأسبانى ط ١٩٥٥ م
٨٩	البيان المعرب فى أخبار	
٩٠	ملوك الاندلس والمغرب	لابن عذارى العبد المراكشى ط ليدن سنة ١٩٤٨
٩١	التكملة لكتاب الصلة	لابن الآبار
٩٢	الفصل فى الملل والنحل	لابن حزم ط القاهرة ١٣٤٧ ﻫ
٩٣	شفاء السائل لتهذيب المسائل	لابن خلدون ط ١٩٥٨ م : ط معهد الآداب الشرقية
٩٤	الكواكب الدرية	المناوى « جزء واحد فقط »
٩٥	نفح الطيب	للمقرى
٩٦	الإسلام فى ثوب نصرانى	ليلاسيوس ترجمة د / حسين مؤنس
٩٧	الروائية	د / عثمان أمين
٩٨	مفكر والإسلام	الكارادى فو
٩٩	تاريخ الفلسفة فى الإسلام	ترجمة د / أبو ريـــدة لديبور ط ١٩٥٤ م القاهرة
١٠٠	فلسفة الاخلاق	د / محمد يوسف موسى
١٠١	الانتصار	للخياط
١٠٢	مقالات الإسلاميين	للاشعرى
١٠٣	الرد على الزنادقة	أحمد بن حنبل
١٠٤	الإمام الجعفرى الصادق	رسالة ماجستير د / عبدالقادر محمود مكتبة آداب اسكندرية

مسلسل	اسم المرجع	المؤلف والطباعة
١٠٥	الحلم والواقع ـ اعترافات	برديائيف ترجمة فؤاد كامل
١٠٦	التاسوعات	لافلوطين
١٠٧	موقف ابن عربى من أهل الظاهر	د / محمود قاسم
١٠٨	مسند الدارامى	المقدمة
١٠٩	موقف ابن عربى من العقل والمعرفة للصوفية	
١١٠	كيمياء السعادة	للغزالى
١١١	مؤتمر دمشق	د / ثابت الفندى
١١٢	فيصل التفرقة	للغزالى ط القاهرة ١٣٢٥ ﻫ
١١٣	الرسالة اللدنية	» » » » »
١١٤	ميزان العمل	للغزالى ط القاهرة ١٣٢٥ ﻫ
١١٥	المستصفى بين علم الاصول	» » » » »
١١٦	استقصاء كتاب التطور الخلاق	ترجمة د / محمود قاسم
١١٧	تهافت الفلاسفة	للغزالى
١١٨	شطحات الصوفية	د / عبد الرحمن بدوى
١١٩	بحث فى المصطلح الفنى للصوفية	ماسنيون
١٢٠	جامع الاصول	ضياء الدين الكشخانلى
١٢١	الإنسانية والوجودية فى الفكر الغربى	د / عبد الرحمن بدوى
١٢٢	العقل والدين	لسانتيانا
١٢٣	رسالة فى الوحدة الوجودية	بهاء الدين العاملى
١٢٤	التعريفات	للجرجانى
١٢٥	طبقات الاولياء	للمنادى
١٢٦	مواقع النجوم	لابن عربى
١٢٧	مجموعة نصوص مترجمه	لماسنيون
١٢٨	الفرقان بين أولياء الرحمن	

المؤلف والطباعة	اسم المرجع	مسلسل
لابن تيمية	وأولياء الشيطان	
للغزالى	الجواهر	١٢٩
ط القاهرة ١٣٣٨ هـ	العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ	١٣٠
لابن تيمية : تحقيق د/ محمد رشاد د ٤ أجزاء ١١ سنة ١٣٢١ هـ	منهاج السنة	١٣١
لوليم جيمس ترجمة د/ حسب الله	إرادة الاعتقاد	١٣٢
د/ محمد مصطفى حلمى	ابن الفارض	١٣٣
د/ محمد ثابت الفندى وزملاؤه	دائرة المعارف الإسلامية	١٣٤
	شفاء السائل	١٣٥
لابن خلدون	لتهذيب المسائل	١٣٦
شرح الزبيدى	الاحياء	١٣٧
للقاشانى	شرح الفصوص	١٣٨
	دراسات عن مقدمة	١٣٩
ساطع الحصرى	ابن خلدون	١٤٠
المكى أبو طالب جزءان. القاهرة ٠٣١٠ هـ	قوت القلوب	١٤١
عباس محمود العقاد ط دار القلم ١٩٦٣ م . القاهرة	التفكير فريضة إسلامية	١٤٢
طبعة ثانية المنار لمحمد عبده سنة ١٢٤٨ هـ	رسالة الصوفية والفقراء	١٤٣

فهرس الكتاب

المعرفة

الاتحاد ووحدة الوجود

كتب للمؤلف

١ ـ الإسلام وتيارات الفكر المعاصر « الوجودية »

دراسة موضوعية « تحليل ومقارنة ونقد »

٢ ـ محاضرات فى الأديان والعقيدة : عن اليهودية والمسيحية .

٣ ـ العقيدة والأخلاق « جزء عن النبوات » من كتاب مشترك مع آخرين

٤ ـ أضواء على التصوف : دراسة موضوعية نقد وتحليل

٥ ـ المختار من الأنوار فى صحبة الأخيار « تحقيق »

٦ ـ حضارة المسلمين فى الأندلس : نفد كله

كتب المؤلف تحت الطبع

١ ـ سلسلة : الإسلام وتيارات الفكر المعاصر

(أ) الداروينية

(ب) المـــادية

(ج) الفرويدية

(د) الماسونية

(هـ) الروتارى

(و) مدى علاقة الصوفية والشيعة

رقم إيداع ٧٩/٤٤٨٤ الدولى ٩٧٧-٧٢٥٩-٩٨

دار الزينى للطباعة